

L'ETICA NICOMACHEA

ARISTOTELE 5

L'ETICA NICOMACHEA

A CURA

DI

ARMANDO CARLINI



BARI

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1913

PROPRIETÀ LETTERARIA

LUGLIO MCMXIII — 35386

INTRODUZIONE

Notizie preliminari: le tre redazioni dell'*Etica* e sua fortuna. — Criterio seguito nella presente esposizione. — I due aspetti dell'*Etica* aristotelica. — Carattere greco di talune concezioni. — Il rivolgimento delle coscienze nell'età dei Sofisti. Socrate. — Confronto generale tra Platone ed Aristotele. — Svolgimento dell'*Etica* platonica: il periodo socratico. — La dottrina delle Idee: la virtù come filosofia. — La virtù politica. — L'ultimo periodo del pensiero platonico: il piacere. — Dialettica e Politica nella *Nicomachea*. — Il pensiero metafisico. — Il passaggio tra le due intuizioni etiche, di Platone e di Aristotele.

L'*Etica* di Aristotele ci è pervenuta in tre redazioni: l'*Etica Nicomachea* (lib. 10), l'*Etica Eudemia* (lib. 8), la *Grande Etica* (lib. 2). Intorno alla relazione e autenticità di esse, specialmente per l'*Eudemia*, si sono scritti molti volumi, e la disputa non pare ancora definita. La questione si riduce a questo: se l'*Eudemia* sia precedente o posteriore alla *Nicomachea*, e se Eudemo (o altro scolaro di Aristotele) abbia messo insieme appunti di un corso di lezioni tenuto dal maestro e quasi per incarico di lui, ovvero li abbia rimaneggiati per conto suo, permettendosi qua e là di accennare a sue vedute personali. Queste, in generale, sarebbero improntate a sensi di maggiore religiosità. Per la *Grande Etica* i critici sono presso che concordi non esser opera di Aristotele, ma degli

scolari, che, dopo la sua morte, avrebber fatto una compilazione scolastica, attingendo alle due precedenti redazioni e forse anche a qualche altra fonte perduta. Vi si notano qua e là tracce di stoicismo. Dell'*Etica Nicomachea* niun dubita piú che non sia di Aristotele, anche perché in tutto conforme al resto del pensiero di lui: non è, invece, facile dire se sia stata dettata o riveduta, almeno in parte, da lui, ovvero sia stata redatta e pubblicata dal figlio Nicomaco (o da altri) su i manoscritti originali.

Comunque sia, a noi importa di notare che il fondo dottrinario delle tre redazioni è, si può dire, identico; ma la *Nicomachea* vince di gran lunga le altre per ordine, per compiutezza, per valore letterario, sí che divenne, per antonomasia, l'*Etica* di Aristotele. La quale, introdotta a Parigi sin dal 1215, fu la piú popolare delle opere aristoteliche, riassunta, tradotta, comentata in ogni tempo e in ogni nazione: in Italia specialmente, nell'ultimo medioevo e nell'età della Rinascenza. Da s. Tommaso a Dante si operò rapidamente la sua compenetrazione con la morale civile del tempo, preparandone la piú rigogliosa fioritura, avvenuta quando negli ozi intellettuali ed eleganti delle Signorie cinquecentesche parve rinnovarsi lo splendore dell'età di Pericle.

*
* *

Il titolo di *Etica* (ἠθικά), dato certamente dall'autore che con quel nome designa in altri scritti l'opera sua, tanto vale quanto scienza del costume (ἠθικός). Gli Stoici presero la parola e fondandosi su un luogo dei *Topici* divisero la filosofia in tre parti: *fisica*, *logica*, *etica*: la quale partizione, sebbene abbia incontrato in séguito, sino quasi all'età moderna, specialmente nelle scuole, grandissimo favore, riproduce

un lato secondario della dottrina di Aristotele. Per convincersene basta osservare che in quelle tre parti manca appunto, almeno apparentemente, la *filosofia*: dico la filosofia propriamente detta, quella che Aristotele chiamò *filosofia prima* e pose a capo delle scienze tutte quante. Ma è noto che, mentre quel sovrano ingegno creò, si può dire, gran parte delle scienze che formarono poi il quadro enciclopedico del sapere umano, lasciò in retaggio alla filosofia posteriore il tormentoso problema del rapporto tra quella *filosofia prima* e le singole scienze, considerate talora come filosofiche anch'esse, talora come fuori della filosofia. Ne abbiamo un esempio ora nel concetto, anche questo da lui per la prima volta fondato, di *scienza pratica*, con cui egli distinse l'Etica dalle *scienze teoretiche*. Noi vedremo quante difficoltà solleva questo concetto di praticità della scienza etica nel corso della trattazione, la quale, accomunando i due problemi « che cosa è la virtù » e « come si educano a virtù i giovani e i cittadini », vuol avere nel complesso un carattere pedagogico e politico. Nello schema propriamente scientifico si trovano, perciò, intercalate le descrizioni delle virtù principali, riuscendo spesso con analisi di molta finezza a rappresentazioni bellissime, ma con scopo semplicemente educativo. Così dicasi dei celebri trattati della *Giustizia* (libro quinto) e dell'*Amicizia* (libro ottavo e nono), meravigliosi per acume, nei quali i motivi etici fan tutt'uno con quelli giuridici e sociali.

A queste parti pedagogiche e politiche, anche per non disperdere l'attenzione dello studioso in troppi problemi, abbiám preferito di rinunciare, piuttosto che darne un'esposizione mutilata (il cenno riassuntivo intercalato nel testo serve soltanto a mostrare

il procedimento dell'opera nella sua interezza). Invece, nella scelta e nel coordinamento delle parti rimanenti, abbiain posto ogni cura perché chiaro e preciso venisse fuori il concetto aristotelico della *attività pratica*, che è il problema fondamentale dell'Etica moderna.

* * *

Ma poi, anche nel trattare dell'attività pratica, che è l'oggetto proprio dell'Etica, Aristotele tiene a bastanza distinti due punti di vista molto diversi, che è meglio subito dichiarare: l'uno è propriamente dialettico e fa capo al concetto della *dianoia*, l'altro è piuttosto metafisico e fa capo al concetto del *nous*. C'è tra loro la stessa relazione che è tra gli *Analitici* e la *Metafisica*: in quelli si considera la scienza come bell'e costituita e si esamina il meccanismo interno del ragionare passando da un concetto all'altro; in questa, si studia il principio logico nel suo sviluppo reale. Nello stesso modo, vedremo la *virtù etica* fissarsi entro una serie di concetti rappresentativi, in cui si raccolgono le note caratteristiche della vita greca; e come negli *Analitici* il sillogismo costituisce lo schema primitivo del ragionamento di cui il centro di equilibrio è il termine medio, che pone il rapporto tra gli estremi, così della *virtù* vedremo stabilita la famosa nozione di *medietà* come giusta proporzione tra gli estremi viziosi.

Di questa corrente dialettica che pervade l'opera non è possibile fare a meno. Essa formò la delizia dei trattatisti di morale per molti secoli, a cominciare dai latini e sino al secolo XVIII, che, accresciutala e accomodatala alle nuove usanze, ne fecero un'esposizione di norme o regole a servizio degli individui per ben condursi nelle azioni private e pubbliche,

familiari e sociali. In breve: accadde all'Etica qualcosa di simile che alla Logica, in cui la vita reale del pensiero fu isterilita in vuote formule: così la vita reale della coscienza morale fu mortificata in una scienza di aridi precetti.

Ma a noi interessa più di gran lunga cogliere l'altro punto di vista: il concetto, cioè, dell'attività pratica nel vivo formarsi a costituire il valore morale delle nostre azioni, di qualunque specie esse siano: ché non la classificazione delle azioni sempre contingenti e mutevoli nel tempo e nello spazio, ma il principio eterno a noi preme che dà loro un significato universalmente umano.

In verità, da questo aspetto guardando, la trattazione aristotelica non ci guadagna, oltre che per le ragioni che diremo in séguito, anche perché l'autore si mostra sempre preoccupato di non valicare i limiti di una discussione pratica: invano, ché i presupposti metafisici fan forza in ogni punto. Gli Stoici che parean bandir la *filosofia prima* dalla su riferita tripartizione, l'inclusero ed elaborarono in ogni parte, e gli Scolastici antichi e moderni posero accanto e sopra all'Etica tradizionale, che si esauriva nel novero delle virtù, la teologia, a cui erano rimandate in ultima istanza le fonti del valore morale dell'azione. Ora, se noi non vogliamo creare due Etiche, l'una religiosa e trascendente, l'altra empirica e sociale, dobbiamo, da una parte, dare alla metafisica un rilievo maggiore di quello voluto dal suo autore; dall'altra, perché i due punti di vista non giacciano l'uno fuori dell'altro, mostrarne anche la connessione.

*
* *

L'opera di Aristotele è un quadro ideale della società greca, colta in un momento prima del tramonto

di quell'Ellade classica che va dalle guerre persiane alla guerra del Peloponneso ed ebbe il suo tardo piú luminoso in Atene. Aristotele è ancora addirittura un figlio di quell'Ellade; ma il suo regale scolaro Alessandro era destinato a fondare un ellenismo molto diverso dal precedente, di carattere cosmopolita. Distrutta la πόλις, ruinò il mondo della gremità classica, e con esso la concezione etica antica. La ragione principale fu questa, che nella politica sboccavano tutte le attività del cittadino ateniese o spartano, a cui la città era piú cara dei figli medesimi e di se stesso, perché essa era la madre e l'educatrice degli uomini liberi. Questi per il decoro di lei e per la comune utilità, non per lucro personale, esercitavano le arti e le scienze liberali. I giudizi di approvazione e di disapprovazione, di bontà e di malvagità, con cui noi indichiamo la sfera etica della nostra attività interna, coincidevano con l'esser degni di pubblico onore o disprezzo, sì che l'azione virtuosa si distingueva dalla viziosa per il carattere costante di lode o di biasimo che l'accompagnava. Era ufficio delle leggi determinare i criteri della moralità pubblica, e chi a esse si sottraeva era un uomo ingiusto e un cittadino malvagio.

Ma non tutta l'energia dell'individuo si esauriva nella pratica politica. A gli uomini piú illuminati era concesso di salvare un angolo della vita interiore, scevro da preoccupazioni politiche, nel culto di una scienza non legata a esigenze pratiche, svolgendo la pura attività dell'intelligenza. A questa vita era necessario quell'*otium*, riposo dagli affari e agio anche esteriore, in cui si raccolgono i piaceri piú nobili e le funzioni piú elevate dell'uomo. Felice quello Stato che per la sua perfetta costituzione, per la sua floridezza interna ed esterna, godendo di una

sicura pace e di fide alleanze, poteva procurare, ai cittadini che la volessero, la quiete e la dolcezza dello studio e della meditazione!

Un altro lato, più noto, dell'etica greca è l'indissolubile vincolo tra i concetti di bellezza e di bontà, riuniti talora esplicitamente nel termine *καλοκάγαθία*, a tradur il quale nessuna lingua moderna è sufficiente. L'unione di quei due concetti, che a noi costa uno sforzo grande, laddove al greco era ovvio passare dall'uno all'altro, dipende dal fatto che entrambi erano molto diversi dai corrispondenti termini moderni. Lo spirito greco era dominato dall'idea della misura e della simmetria, e la dottrina pitagorica ne fu un'espressione vivace. L'eccesso e il difetto lo disgustavano ugualmente. Amava la vita, ma senza foga, ritenendola dolce finché fosse bella: se no, meglio morire. L'esuberanza di energie era in lui mitigata da un'istintiva eleganza e mitezza di sentire. Aveva bisogno di azione, ma d'azione armoniosa, in cui si facesse parte all'anima e al corpo insieme, questo come specchio di quella: sì che la bellezza corporea lo diletta e riempiva di ammirazione quanto la bellezza spirituale, ritenendole entrambe manifestazione divina. Quella bellezza era verità, se sentita come ritmo del discorso; virtù, se azione armonica in se stessa. Anche l'educazione giovanile era così informata: la modulazione e il canto dovevano generare nell'anima il senso intimo dell'armonia; la ginnastica, sviluppando il corpo con la regolarità dei movimenti, lo rendeva concorde con l'anima.

Questa innata disposizione spirituale colorò anche la filosofia greca, di cui il merito principale resta pur sempre quello di avere con finezza d'intuito meravigliosa colte le antitesi, che sono nel fondo

della realtà, tentandone la concordia. Ma quella concordia fu piuttosto connessione esteriore o astratta contemperanza di opposti che loro risoluzione in un concetto, piuttosto unione che unità. Platone è il pensatore più rappresentativo dell'ellenismo classico: filosofo e poeta, riassunse in sé i motivi dello spirito greco, componendoli in una serie armonica di Idee. Aristotele lo supera, perché tentò di superarlo, sforzando i ferrei cancelli della dialettica per raggiungere la verità metafisica. Se non riuscì in definitiva, ciò non si deve tanto al fatto che era discepolo di Platone, quanto che egli rimase un greco.

*
* *

Ma se dalla considerazione del materiale storico (per dirla con frase corrente), che Platone e Aristotele lasciarono non elaborato e non superato nei loro sistemi, passiamo a indagare il moto del pensiero in quello che rappresenta non più la grecità con i suoi limiti, bensì l'umanità nel divenire eterno e universale, noi dobbiamo rifarci, come a fonte immediata o prima ispirazione del loro filosofare, a Socrate.

Socrate, come taluno ha scritto, fu il germe che in Platone fiorì in tutto il suo rigoglio, e in Aristotele maturò i frutti della speculazione greca. Ed è vero, pur che la similitudine sia intesa con discrezione. Quel germe è ancora talmente immerso nelle condizioni storiche e psicologiche del momento e della personalità, che trarnelo fuori e svilupparlo sino a un sistema rigorosamente filosofico era opera non di seguitatori soltanto, ma di creatori. L'opera di Socrate non s'intende fuori di quel rivolgimento di coscienze e di idee, che fu nell'età dei Sofisti.

Dei Sofisti si è detto, a volta a volta, molto bene o molto male, secondo che furono considerati come

promotori della nuova filosofia socratica, ovvero come corruttori della morale pubblica. Su questa accusa, tutti son ormai concordi nel respingerla: vizi e passioni non avevano davvero aspettato la venuta dei Sofisti! Questi furono, se mai, non la causa, ma l'effetto dei mutati costumi, quando con l'avvento della democrazia al governo di Atene e con il prevalere dell'abilità individuale parvero le antiche credenze tramontare in un ruinoso scetticismo. I Sofisti glorificavano il piacere, l'audacia, la forza (come Callicle nel *Gorgia* platonico); ma, poi, non andavano oltre all'esercitazione dialettica, né si ha notizia di immoralità o violenze da essi compiute o promosse. Anzi, negli Stati democratici dove la Sostica ebbe maggior vigore è una dolcezza di governo e una civiltà che, in parte almeno, è merito della cultura intellettuale diffusa dai Sofisti. Valga per tutti, lo Stato ateniese al tempo di Pericle. Bisogna, invece, dire che quel movimento di idee fu l'indice di una crisi di coscienze da cui nacque una nuova Grecia, la quale dalla morale dogmatica passò all'elaborazione di una morale razionale: dalle regole del costume consacrate nei versi dei poeti gnomici o nelle tradizioni religiose, alla ricerca di una norma di condotta interiore all'uomo. Questa nuova esigenza Protagora la esprimerà col celebre detto: *l'uomo è la misura di tutte le cose*; Socrate, col non meno celebre motto: *conosci te stesso*, dove si dà per la prima volta la formula della coscienza morale. Quanto cammino nel giro di poche generazioni, da Erodoto, che vede la storia come una serie di eventi fatali, a Tucidide, che cerca la spiegazione degli avvenimenti nelle loro cause immediate, nelle istituzioni degli Stati, negli intrighi dei partiti, nelle virtù e nei vizi degli uomini! Quale mutamento delle

idee religiose e morali del popolo, di cui l'eco fedele era la poesia drammatica, passata rapidamente attraverso Sofocle da Eschilo a Euripide, dalla tragedia leggendaria alla commedia aristofanea!

Platone, al quale soprattutto risalgono i lamenti per la corruzione dei costumi al suo tempo, è, per questo lato, ancora un uomo del vecchio stampo, e la sua *Etica* è preguata di elementi orfici e mitici, che le danno un'intonazione intensamente religiosa: si ricordino la ferma fede nell'immortalità dell'anima e le descrizioni dei regni d'oltretomba, dei luoghi bui e dei gaudi celestiali, nel *Fedone*, nel *Timeo*, nel *Gorgia*, nel *Fedro*, nella *Repubblica*, nelle *Leggi*. Niente di tutto questo in Aristotele, il quale è un *homo novus*, non inferiore di certo al suo Maestro per nobiltà e dignità di sentimento morale, di cui fa ampia testimonianza la sua *Etica Nicomachea*, ma con carattere decisamente umano e sociale. Raffaello nella *Scuola di Atene* rappresentò la disputa dei due Scolarchi, l'uno col dito dritto verso il cielo, l'altro con il libro dell'*Etica* in una mano e con l'altra accennante alla terra in atto di protesta. Anche in Aristotele è un profondo senso del divino, e per lui, come per il greco in generale, divino è tutto ciò che è bello, grande, amabile, perfetto: Dio è principio e fine di tutti gli esseri. Ma la religione in lui vuol diventare filosofia, traendo dalle credenze popolari, come da simboli, il significato riposto della verità assoluta.

Tornando ai Sofisti, se è falso presentarli come corruttori dei costumi, non è meno erroneo attribuir loro il merito del nuovo principio filosofico, in cui si compendia la grandezza della scuola socratica. I Sofisti misero in chiaro, ma inconsapevolmente, la necessità di una dottrina morale, che, rispondendo al

nuovo concetto dell'uomo, a cui era pervenuta la coscienza greca, non fosse, poi, tributaria delle mutevoli opinioni popolari. L'uomo di Protagora, *misura di tutte le cose*, è l'uomo empirico e contingente: l'uomo di Socrate è autocosciente, consapevole del suo valore.

Il vero fondatore della scienza morale fu Socrate. Prima di lui la dottrina morale consisteva in sentenze di poeti e in massime religiose, anche bellissime e profonde, ma slegate e senza un principio concettuale. La scoperta di quel principio fu possibile a Socrate, perché egli sentì il divino in sé, nella sua viva coscienza, con una intimità maggiore degli altri: onde fu in grado, da una parte, di salvare quello che nelle credenze popolari e nelle vecchie tradizioni era di santo e di eterno; dall'altra, di opporre al relativismo e alla esteriorità delle dottrine sofistiche la necessità di un criterio di valutazione che appagasse l'esigenza morale che è in ogni uomo. Su questa via i Sofisti si mostrarono impotenti a seguirlo: essi addestravano i giovani nell'arte retorica e non curavano il contenuto. Parlavano di giusto e d'ingiusto, e ignoravano che cosa fosse la giustizia.

Intorno a questo problema s'aggiò l'attività scientifica di Socrate, creando il primo nucleo di un'Etica come sistema di concetti, di cui il concetto centrale fu l'identità di scienza e di virtù. Il procedimento adoperato fu quello della definizione e dell'induzione: dalla disputa e dal confronto delle opinioni divergenti doveva venir fuori la nozione universalmente valida. Ma, detto questo, occorre aggiungere che, se Socrate ha concepito nettamente quello che doveva esser la scienza, cioè un sistema di concetti, il risultato positivo delle sue indagini è tanto poca cosa, che non permette di ricostruire una

filosofia vera e propria. Di questa sua impotenza a realizzare il concetto della scienza da lui scoperto forse ebbe egli stesso sentore, confessando l'ufficio suo esser quello di metter gli altri di fronte al proprio pensiero, svelandone le deficienze e le oscurità, ma lui poi somigliare a una levatrice sterile, incapace di generare conoscenza. Ben l'oracolo di Delfo l'aveva appellato il più sapiente tra gli uomini, ma la superiorità sua consistere nella consapevolezza della propria ignoranza. Il $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota$ famoso, col quale metteva in imbarazzo gli avversari, si risolveva generalmente nella ricerca della definizione, dove si radunassero tutte le note apparse come indispensabili a costituire il concetto, il quale, per tal modo, non sorpassava mai il formalismo astratto che è proprio della dialettica. Platone potrà agevolmente di quei concetti fare Idee e relegarle in un mondo iperuranio.

Per questo lato, dunque, Socrate si accomunava con i Sofisti, nel promuovere la critica delle opinioni, nel mettere a nudo le contraddizioni tra i giudizi abituali intorno ai valori morali, nel far sentire la necessità di dare un contenuto nuovo alle vecchie parole, le quali, sotto l'apparente uniformità, celavano un cambiamento sostanziale dei sentimenti che volevano esprimere. Ma poi, anche per questa via, non ostante l'abilità che rese celebre il suo dialogare, il risultato a cui pervenne, almeno a giudicare dalle testimonianze a noi pervenute, fu molto scarso: non si sa di nessuna definizione di qualche rigore che sia da attribuirsi a lui.

Possiamo constatare ciò anche dal suo principio che la virtù dell'uomo si fonda sul suo sapere; da cui conchiudeva che il vizio consiste nell'ignoranza, onde nessuno può essere volontariamente malvagio, essendo incredibile che uno voglia il proprio male

una volta che con sicura scienza conosca che cosa è il bene. Chi tenti di portare chiarezza filosofica nei termini *virtù, sapere, volontario, bene*, e nei loro contrari, si trova in un laberinto di idee, dove le nozioni comuni alla coscienza greca si mescolano continuamente col valore nuovo che egli si sforzava di dar loro. La così riccamente polisensa parola ἀρετή ritiene talora il significato originario di generica eccellenza in qualche cosa, talora si eleva al concetto di virtù propriamente morale. Il sapere (ἐπιστήμη), nel primo caso, equivale alla conoscenza in genere, e viene a dire che in ogni cosa è abile colui che conosce bene il suo mestiere: qui gli esempi, tratti di solito dalle arti più comuni, parevano dargli ragione quando biasimava che, mentre per un pilota o per un fabbro o per un flautista si preferiva chi era più valente, nell'arte poi di amministrare la città gli Ateniesi si affidassero alla sorte cieca o al giudizio della ignorante moltitudine. Nel caso, invece, della virtù morale quel sapere non può essere inteso come semplice teoria, ma come consapevolezza di quel che si fa, del valore delle proprie azioni: prendendo il termine *consapevolezza* nella comune accezione, come il dato della coscienza morale (s'intende che così si delinea un circolo, presupponendosi quel valore morale che si vuole spiegare nella virtù).

Altrettanto dicasi per il concetto di *bene*, ordinariamente preso come ciò che è *buono a qualche cosa*, e confuso con l'utile. Socrate, quindi, doveva necessariamente esser tratto a far della conoscenza del bene un saper sapientemente coordinare i mezzi a un fine, onde si fa chiaro che nessuno può errare se possessa quella scienza: la malvagità diventa un errore di calcolo, poichè, cercando l'uomo il suo benessere, non è possibile che non lo voglia, quando

la scienza gli ha mostrato la via per raggiungerlo. Troviamo qui il primo accenno al concetto di scienza pratica, di cui si è parlato dianzi. Così, assegnando all'azione una genesi semplicemente intellettuale e astratta, Socrate fondava un concetto unilaterale della natura umana, che Platone e Aristotele tenteranno di superare.

* * *

La vera scuola socratica (la scuola *Cirenaica* e la *Cinica* ebbero importanza piuttosto storica che filosofica) fu quella fondata da Platone, il quale solo tra i molti uditori comprese la grandezza di quella intuizione che in Socrate si presentava come una esigenza spontanea della sua personalità, e la elevò a concetto e a sistema, creando la prima filosofia che si presenti nella storia col diritto all'eternità. Lo sforzo immane consumato in quest'opera durante mezzo secolo di meditazione, è abilmente celato dallo splendore della forma letteraria e dalla sottile arte dialogica. Sì che molte volte il suo pensiero, avvolto in una luce mezzana, si lascia indovinare più che mostrare, cagionando una certa sospensione d'animo dal principio alla fine del dialogo, che, offrendo molta varietà di vedute e in molto varie direzioni, ti lascia profondamente pensoso. Onde la difficoltà quasi insuperabile di ricostruire con certezza la sua dottrina e di esporla adeguatamente, anche perché la nostra educazione mentale pare, per tradizione millenaria, conformata piuttosto su lo stampo aristotelico, amando i procedimenti diritti e nudi, di conseguenza in conseguenza, frettolosi di arrivare alla conclusione. Ma Aristotele era anche un letterato di gusto fine, come si può vedere dalla *Nicomachea*, dove la concisione del pensiero

espressa in un greco nitido e schietto crea un esempio mirabile di prosa filosofica.

Di Platone, dunque, toccheremo alcuni punti soltanto, che valgano a illustrare la nostra trattazione, avvertendo che l'Etica platonica non è, come in Aristotele, consacrata in nessuno scritto peculiare, ma diffusa in tutti gli scritti e incorporata con la intera speculazione. Per questo lato, si potrebbe ripetere quel che comunemente si dice per la Logica: essere stato Aristotele il fondatore della scienza etica, come parte distinta della filosofia; ma sarebbe un giudizio superficiale, perché, dall'altro lato, uno potrebbe opporre che Aristotele ha, anzi, diminuito l'importanza dell'Etica escludendola dalle scienze speculative.

La verità è che Maestro e Scolaro procedono per la via medesima, disputando tra loro, se così piace, ma in nessun modo discordi che quella è l'unica via della filosofia. Questo dimenticano spesso coloro che si dilettono di veder l'uno in contrasto con l'altro. Il contrasto, si sa, versa su ciò: se il principio del reale sia trascendente o immanente: l'uno, tutto inteso ad affermare il valore *ideale* di ogni realtà, si serve di una recisa distinzione tra il mondo fenomenico e il mondo del vero essere; l'altro, intento a dimostrare la *realtà* di quel mondo ideale, s'industria a negare, per quanto può, quella distinzione. L'uno non poté evitare i pericoli dell'astrattismo, l'altro dell'empirismo: sì che, propositi lo stesso compito, caddero nello stesso errore, convertendosi agevolmente l'empirico con l'astratto. Quando, dopo lungo volger di tempi, si sarà maturata una nuova coscienza, onde la filosofia ripiglierà il problema con una concezione spirituale della realtà ai Greci sconosciuta, verrà in chiaro che la questione della trascendenza e della immanenza non poteva essere risolta tra

Platone e Aristotele in modo definitivo, e che Aristotele toccò il punto più eccelso che al pensiero antico fosse concesso.

Neppure è giusta l'accusa per troppo tempo ripetuta che lo Scolaro, quasi invidioso del Maestro, mentre lo combatte apertamente, di nascosto poi si serva dei suoi medesimi argomenti. L'errore di questa accusa consiste, da una parte, nel non aver veduto che Aristotele ha di mira nella lotta molto più i Platonici dell'Antica Accademia che Platone; e, dall'altra, che egli non voleva e non poteva rinunciare alle conquiste della speculazione platonica, di cui era il legittimo successore ed erede.

Quanto ai Platonici, sebbene intorno a loro si posseggano scarse notizie, fornite in gran parte dallo stesso Aristotele, è fuori di dubbio che la loro comprensione del problema filosofico fu senza confronto inferiore non solo a quella aristotelica, ma anche a quella del comune Maestro.

Infine, che dell'opera dello Stagirita (e valga ad esempio l'*Etica*), anche nei punti dove pare più eccellere la sua originalità, si trovino i germi nelle opere di Platone, è una constatazione che nulla toglie e nulla aggiunge al merito di entrambi, o, se mai, torna ad onore di entrambi, potendosi dire che come Platone ha creata l'immortalità di Socrate, così Aristotele quella di Platone. Solo un uomo di genio poteva scoprire dai *Dialoghi* le linee fondamentali di quel magnifico monumento di scienza morale che è la *Nicomachea*, dove si può dire raccolto in breve volume la visione più alta della vita greca e realizzata quella dottrina della virtù a cui intendeva la scuola di Socrate.

* * *

Il primo periodo della speculazione platonica si suol denominare dell'Etica socratica: la tesi fondamentale è che *la virtù è una scienza*. Ma un uomo come Platone non poteva limitarsi agli esempi particolari, come aveva fatto Socrate: egli cercò di dare forma sistematica a quel pensiero, dimostrandolo razionalmente e svolgendolo nelle sue conseguenze. Avvenne così che a poco a poco avvertì la deficienza di quella formula, ed elaborandone il contenuto giunse in possesso di un pensiero proprio e originale.

Da quella formula socratica derivava: 1° che la virtù, essendo una scienza, si può insegnare; 2° che le virtù non sono tra loro diverse, ma si riducono tutte a una sola; 3° chi ha la scienza, è necessariamente virtuoso. Queste tre tesi non sono tra loro sostanzialmente diverse, sì che scossa la validità di una, anche le altre ruinano. I primi tentennamenti appaiono nel *Protagora*, dove lo splendore drammatico cela oscurità e incertezze che danno molto travaglio. Il buon senso pare molte volte essere dalla parte del Sofista piuttosto che di Socrate: « *Le virtù sono differenti tra loro come le parti del volto (bocca, naso, occhi); oppure come le parti di una verga d'oro, le quali differiscono tra loro e dal tutto solo in grandezza e picciolezza?* » (329 D): la prima tesi è di Protagora, la seconda di Socrate, il quale sostiene che il coraggio non è una virtù distinta dalla temperanza e dalla saggezza, perché senza di esse non è altro che temerità, consistendo il vero coraggio nel sapere ciò che si deve temere e ciò che si deve evitare. Nel *sapere*, dunque, ci son tutte le virtù. Non essendoci elementi, come noi diciamo, extra-intellettuali,

si arriva alla conchiusione che le passioni (collera, amore, tristezza ecc.) non hanno nessun potere su l'uomo che, conoscendo il bene, è virtuoso per definizione.

Ma, ecco si prospetta una difficoltà. Come spiegare, allora, che gli uomini politici più grandi, un Temistocle, un Pericle, hanno avuto figli indegni? Come, se la virtù fosse una scienza che si può insegnare, non avrebbero fatto i figli uguali a loro?

Questa difficoltà evidentemente era un grande imbarazzo per Platone, il quale, parlando per bocca di Socrate, così chiude il dialogo: « *Qualcuno ci potrebbe dire: — Voi siete caduti, o Socrate e Protagora, in questa strana contradizione che, laddove tu, o Socrate, hai detto prima che la virtù non è insegnabile, ora cerchi di contraddire a te stesso, tentando di dimostrare che tutti i beni sono scienza, la giustizia, la temperanza, la forza, sì che la virtù dovrebbe potersi insegnare. Poiché, se la scienza è differente dalla virtù, come Protagora cerca di provare, è evidente che la virtù non può essere insegnata; invece, se è scienza, come tu vuoi che ti si conceda, sarà grande maraviglia che non possa essere insegnata. Protagora, d'altra parte, dopo aver sostenuto che si può insegnarla, si getta pure nella contradizione, tentando di persuadere che è altra cosa dalla scienza: ciò che viene a dire che non si può insegnarla* » (361 A).

Se la virtù si possa insegnare; ovvero, si apprenda con l'esercizio; oppure sia nell'uomo naturalmente, — si discute in modo decisivo nel *Menone*. Si riprende la questione lasciata insoluta nel *Protagora* con gli stessi esempi e nei medesimi termini. Per rispondere, dice Socrate, converrebbe trovare che cosa è la virtù, e per trovar questo è necessario veder prima se di virtù ce n'è una sola o molte. Ce ne sono

molte, ma tutte sono virtù in quanto c'è la virtù, la quale non può esser quindi una di esse, come la giustizia, la temperanza, o una tra le abilità di procacciarsi qualche bene, come la sanità, la forza, la bellezza, la ricchezza, ecc., i quali tutti son beni soltanto quando siano governati dalla saggezza, dal sapere. — Parrebbe, dunque, un ritorno alla tesi socratica che la virtù si può insegnare, non è da natura, è scienza. Ma ad un tratto Platone si stacca dal suo Maestro, constatando che se la virtù si potesse insegnare, lasciando da parte i Sofisti che si vantano maestri di una virtù che neppure essi posseggono, alla fine dei maestri se ne dovrebbero pur trovare! Or egli non vede che ce ne sia nessuno. Dunque, la virtù, se non s'insegna, non è scienza. Che è, allora? È *dritta opinione*, un giudicare sensato, un parere che è conforme all'essere, differente dalla scienza mancandole il *perché*, intermedia tra scienza e ignoranza. Si può andare da Atene a Larissa senza aver la sicura scienza del cammino, per semplice congettura: ugualmente è possibile di praticare la virtù, senza averne la scienza, per una specie di ispirazione divina: ἀρετὴ ἄν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θεῖα μοίρα παραγινομένη ἄνευ νοῦ (99 E) (*per grazia*, direbbe un cristiano — comenta l'Acriti). Il dialogo termina: « *Ma intorno a questa cosa vedremo chiaramente allora, quando, innanzi di cercare come provenga la virtù negli uomini, ci metteremo prima a indagare che cosa è la virtù in se medesima* » (100 B).

* * *

Ma già nel *Menone* sono tacitamente poste le premesse di un concetto della scienza, nel quale la definizione socratica della virtù dovrà essere mante-

nuta. La teoria della preesistenza delle nostre anime immortali in un mondo di Idee, delle quali ricordandoci acquistiamo la vera scienza, annuncia che dal periodo socratico siamo passati nel cuore del platonismo. La distinzione del mondo della γένεσις da quello dell'οὐσία, l'uno del mutevole e del contingente, l'altro dell'eterno e dell'immutabile, appare in tutta la sua precisione nelle grandi opere: il *Fedro*, il *Timeo*, il *Fedone*, il *Convito*, la *Repubblica*: in quest'ultima, al principio del libro settimo, la celebre allegoria dell'antro mostra a quali fosche conseguenze conduceva la separazione della vita terrena dalla vita ideale.

Molto più ci consola la dottrina dell'Amore (ἔρως) per cui l'anima, rammemorando la sua origine immortale, vede nella terrena bellezza la bellezza eterna. L'Amore attenua l'abisso tra l'eterno e il mortale: esso è desiderio innato della verità e del bene, è impulso filosofico e generativo: nei figli fa continuo l'individuo, con l'onore e con la fama gli acquista già una certa immortalità, nel suo più alto grado l'amante si fa maestro all'amato e partorisce nella sua anima la filosofia che è l'amore per le Idee. Il regno delle Idee è la patria nostra, oggetto di ogni nostra brama: noi ci eleviamo a esso mediante la dialettica, la quale ci porta innanzi alla sovrana di tutte le Idee, all'Idea delle Idee, quella del Bene. Così coincidendo il principio etico col dialettico, nel teoretico arde l'etico, in cui servizio noi cerchiamo la verità o essenza delle cose. In Platone, come in Socrate, la filosofia è una guida per la vita morale, e questo è il motivo predominante della intera speculazione.

Molto si è disputato, anche modernamente, del rapporto tra l'Idea del Bene e Dio, ma è probabile

che con i dati forniti da Platone la questione non possa risolversi. Quando nel *Timeo* si dice che il Demiurgo generò il mondo servendosi dell' Idea del Bene come di esemplare, par che il principio assoluto del reale sia Dio, rimanendo l' Idea del Bene, come dice Aristotele, il principio comune e più astratto di tutte le Idee: quello che per lui è l' Essere nelle *Categorie*. Se, invece, consideriamo che Platone ne ha fatto il sommo Bene e il fine ultimo di ogni realtà, essa è la ragione del mondo (*νοῦς*) e fa tutt'uno con Dio. In verità, la determinazione di questo rapporto rimane trascurata, perché vinta dalla preoccupazione di stabilire la differenza del mondo corporeo dal mondo ideale e la loro relazione, che, rendendo possibile la conoscenza del vero ente, renda insieme possibile la realizzazione del vero bene in questa vita.

In questo senso è da Platone intesa la *εὐδαιμονία*, termine allora comune adoperato a indicare quello che noi diremmo la vera felicità per evitare il fraintendimento che a quel fine assoluto dia lo stesso valore che ebbe nei sistemi eudemonistici posteriori. La felicità consiste, dunque, nella contemplazione delle Idee, mediante le quali il saggio, vivendo in questo mondo, per quanto gli è concesso, una vita simile alla celestiale, riceve dalla Idea del Bene, come da un sole intelligibile, la luce che gli rischiarerà il cammino e il calore della gioia nella vita. Virtù e felicità si conciliano perfettamente nella filosofia. La felicità è divenuta pur cosa di questo mondo, ed è evitata la rottura definitiva tra questa e l'altra vita: ciò che avrebbe precipitato la speculazione platonica in un ascetismo non confacente al sentimento greco.



Discendendo nel regnó dell'opinione mutevole e contingente, bisognava costruire un altro concetto di virtù, che da una parte corrispondesse alla realtà naturale, dall'altra mostrasse il suo rapporto con la realtà ideale. Appariva così per la prima volta in veste dialettica una concezione destinata a grandissima fortuna, che, separando l'essere di ogni cosa dal suo *dover essere*, creava da un lato una psicologia descrittiva e dall'altro un'Etica normativa: è il concetto di perfezione, pel quale ogni essere ha contro di sé un tipo astratto a lui corrispondente (l'*Idea*) che ha valore di *fine* (τέλος). C'è, dice Platone (*Rep.*, 353 A) una virtù del cavallo, una virtù dell'occhio, una virtù dell'orecchio: non ci sarà una virtù dell'anima che la farà buona a compier gli atti a lei propri?

Si dica, dunque, che cosa è l'anima. L'anima si compone di due parti: la razionale e l'irrazionale, quella in relazione col corpo, questa commista con esso. L'irrazionale, poi, si divide in irascibile (θυμός, coraggio) e concupiscibile (ἐπιθυμία). Ragione, coraggio e cupidigia sono le tre specie o parti o forme dell'anima, alle quali corrispondono le tre classi che compongono lo Stato: degli artigiani che lo nutrono e fan vivere, dei guerrieri che lo difendono, dei magistrati che lo governano. Lo Stato è un'immagine ingrandita dell'uomo. Di qui le tre virtù, umane o politiche: *temperanza, coraggio, saggezza*. E come l'anima risulta dall'armonia delle sue parti, così c'è la virtù (umana) per eccellenza, la *giustizia*, armonia e norma suprema delle altre. Postosi la questione se siano in noi tre principii diversi,

ovvero un unico principio, conchiude per la diversità (*Rep.*, 436 e sgg.), onde l'unità dell'anima viene smembrata e solo teleologicamente ristabilita nell'Idea del Bene.

L'unità della virtù è nell'Idea del Bene; questo quaggiù è il mondo della molteplicità: molteplicità governata da un accordo determinato nel concetto di giustizia, la quale non comprende soltanto la parte razionale, ma anche l'irrazionale, onde Socrate aveva torto riducendo ogni virtù a scienza.

Non bastano, dunque, le nozioni intellettuali a produrre la virtù nell'uomo, ma bisogna che l'educazione formi con l'esercizio le buone abitudini di quella parte dell'anima che deve obbedire alla ragione. L'educazione è regolata dalle leggi ed è affare di pertinenza esclusiva dello Stato.

Perché l'educazione dia buon frutto, e la parte irrazionale si sottometta alla legge, la natura stessa dell'individuo deve essere disposta al bene sin dalla nascita; e questo è un dono divino. Di qui la necessità che anche i matrimoni e le nascite siano regolati dalla legge. Quando tutte le precauzioni saran prese e l'individuo sarà cresciuto sotto il governo della Giustizia, egli sarà necessariamente virtuoso: Socrate aveva, dunque, ragione di dire che nessuno è volontariamente malvagio. Alla massima socratica Platone è rimasto sempre fedele: nel *Gorgia* (509 E) e nelle *Leggi* (860 D) si ripete medesimamente ἀνομιαν τοὺς ἀδικούντας ἀδικεῖν πάντας, non è possibile che chi commette ingiustizia la commetta volentieri; l'ingiustizia, infatti, è un male, e nessuno può volere il male. L'ingiusto è un malato che va istruito nelle leggi. Se l'istruzione non giova, se il male è incurabile, lo si mandi a morte, affinché lo Stato non si corrompa.

Platone ha per primo messo in luce gli elementi extra-intellettuali dell'azione, e creato il concetto di virtù come una qualità che si acquista con l'educazione degli affetti. Ma in lui finisce sempre col prevalere il concetto intellettualistico che fu di Socrate, pel quale il vizio si risolveva nell'ignoranza.

Anche nell'ambito del bene empirico la felicità consiste nella virtù. Felice è l'uomo giusto. Socrate, con grande meraviglia dei Sofisti che l'attorniano, confessa di non sapere se il gran Re sia o no felice, perché non sa se sia giusto o no (*Gorgia*, 470 E). L'ingiusto è necessariamente infelice, anche se, tiranno strapotente, abbia facoltà di commettere impune ogni sorta di turpitudini. Ed egli prende a dimostrare queste due tesi: che è meglio patire piuttosto che fare ingiustizia, e che, fatta ingiustizia, è meglio pagar la pena che non pagarla, liberando così l'anima dalla malvagità. In breve: l'ingiustizia è il più grande, il vero male dell'anima. Nella *Repubblica*, dopo di aver esposto la nota favola di Gige, Socrate per far meglio apparire l'identità della giustizia e della felicità, considera l'uomo giusto, non soltanto privo di tutti i beni esteriori, ma afflitto da tutti i mali, infamato, sottomesso alle verghe, gettato in catene, condannato a farsi cavar gli occhi e a finire, dopo sofferto ogni specie di tormenti, sopra una croce (362 A). Ebbene, la sua sorte è ancora più invidiabile di quella dell'uomo ingiusto, anche se colmo di tutti i beni che gli uomini son soliti di reputare tali.

È innegabile che il compito di una simile dimostrazione, mentre fa grande onore alla coscienza morale di Platone, si presentava oltremodo difficoltoso,

perché, dato il concetto di uomo come un insieme di principii diversi, e di virtù come perfezione del principio conoscitivo, bisognava dimostrare che a costituire il bene non aveva nessuna parte la natura affettiva. E Platone ci si accinge animosamente, conscio di dover superare ostacoli ritenuti insormontabili dai suoi interlocutori.

Noi siamo ora pervenuti al punto più arduo della morale platonica, intorno al quale si addensano oscurità e dubbi di ogni sorta: cioè, se il *piacere* sia anch'esso un bene. In generale, il corso seguito dal pensiero del nostro filosofo comincia con la recisa negazione, e poi si attenua a mano a mano, finché nelle ultime sue opere, frutto di più matura esperienza dell'umana natura e intonate da maggiore interessamento alla realtà storica, il piacere entra a far parte costitutiva della felicità o sommo bene.

La tesi del *Gorgia* è che il piacere non è un bene, perché, se fosse tale, non avrebbe nello stesso tempo niente di male. Invece, il piacere si prova soltanto in occasione di un bisogno, di una privazione, di un male: chi beve per sete, prova piacere perché fa cessare un dolore. I desideri sono per definizione un male, perché implicano che uno manchi di qualcosa: se, dunque, come l'esperienza attesta, piacere e desiderio s'accrescono reciprocamente, a misura che aumentano i piaceri, aumentano con i desideri le sofferenze. Continuato all'infinito, cagionerà il supplizio di Tantalo o delle Danaidi, senza pervenire mai alla felicità, se la felicità consiste in un bene fisso e definitivo.

Nella *Repubblica* e nelle *Leggi* ci sono vedute molteplici: talune più favorevoli a dar qualche considerazione al piacere, altre assolutamente avverse. Nella *Repubblica* distingue tre specie di piaceri

corrispondenti alle tre parti dell'anima (580 E) e, confrontandoli, trova che il piacere vero è quello del giusto e del filosofo. Quindi anche la rappresentazione della felicità del giusto, presentata innanzi nel suo rigore per ragione di disputa, diviene più mite e più umana: l'uomo giusto è in realtà il più felice, perché alla fine gli uomini pigliano a noia chi fa il male e onorano chi è buono: « *In fatti i giusti, una volta siano giunti a vecchiezza, nella città loro salgono alle magistrature che vogliono, conducono donna della condizione che vogliono, danno cui ad essi talenta le loro figlie, e tutto ciò che tu dicevi di quelli, ora io l'affermo di questi; e d'altra parte quanto agl'ingiusti, molti di loro, se anche rimangono ignorati da giovani, scoperti tali al termine della vita, addiventano ridicoli, e fatti vecchi sono miseramente insultati da stranieri e da cittadini, e bastonati sostengono tutti i pessimi trattamenti* » (trad. Ferrai, 613 D).

In fine, nel *Filebo* pare che aleggi uno spirito nuovo: Platone afferma risolutamente che il bene non è né la scienza né il piacere, ma un componimento d'entrambi. Il bene, qui considerato, non è più né l'Idea del Bene, né la sua immagine nella πόλις, la giustizia, ma il *bene umano*, quale l'uomo può realizzare in sé con la propria capacità. Il *Filebo* è il precedente immediato, tra le opere platoniche, della *Nicomachea*.

La ricerca s'inizia ponendo i grandi principii metafisici di ogni ente: questo risulta dall'unione dell'essere e del non essere, cioè del limite e dell'illimitato: l'uno è il raggio unificatore dell'Idea, l'altro è il regno del molteplice, del più o meno, del forte o tenue, del rapido o lento. In Aristotele divennero la forma e la materia. Il piacere, guardato in sé, presenta tutti i caratteri dell'illimitato o indefinito, che

è perpetuo cangiamento. L'intendere, invece, appartiene al mondo ideale. Se noi, dunque, riproduciamo in noi la natura di ogni essere, che è la mescolanza, di tal fatta sarà anche il bene sommo o felicità, a cui possiamo attingere: il piacere, da solo, non è il bene, e neppure la scienza. La felicità, per esser desiderabile, perfetta, che basti da sé, deve contenere l'intelligenza e il godimento.

Qui Platone esamina minutamente quali piaceri e quali scienze debbano entrare nella costituzione del bene umano. Le conclusioni son queste: non i piaceri propri del corpo, ma quelli dell'anima; non i piaceri falsi, ma i veri; non i piaceri impuri, ma i puri. I piaceri veri, puri, son quelli dell'anima, non legati a nessun dolore, che si provano nella contemplazione delle Idee e delle forme geometriche, nelle intuizioni estetiche di suoni e di colori. Questi piaceri sono, sí, meno vivi e intensi dei piaceri falsi e impuri, ma, considerando la qualità piuttosto che la quantità, si deve dire che hanno più realtà degli altri: un po' di bianco purissimo è più bianco che moltissimo bianco mescolato al nero.

Ciò non ostante, il piacere non esce dalla sfera del divenire e del movimento: non è propriamente un ente, né una qualità, e però non può essere il bene, essendo questo per sua natura ciò che non diviene per altro, ma per cui altro diviene.

Questo è l'ultimo termine più vicino alla realtà concreta a cui giunga la speculazione etica di Platone. Le difficoltà, ognuno le vede, sono le medesime che quelle della sua metafisica: se il piacere non ha realtà sufficiente per essere un bene, come può essere parte essenziale del sommo bene umano? Il tutto non è essenzialmente diverso dalle sue parti. Come allora, se né l'intelligenza né il piacere valgon da soli il bene, può valerlo la loro unione?

Conveniva, per risolvere le difficoltà, mutare i termini metafisici del sistema, e ciò ha tentato Aristotele nella *Nicomachea*, dove la teoria del piacere è tra le più originali e profonde.

Aristotele, in parte, dà una genialissima rielaborazione sistematica alle precedenti ricerche; in parte, se ne stacca e crea un'intuizione morale del tutto nuova. Esponiamo i punti salienti della sua concezione.

Già il metodo a cui l'*Etica* è informata, mostra la derivazione dalla scuola di Socrate: esposte le opinioni correnti, si cerca il loro accordo in un concetto generale. Siamo nella sfera della δόξα, grado molto inferiore a quello della filosofia o scienza assoluta che ha per oggetto l'eterno; l'azione, invece, è soggetta ai mutevoli criteri e costumi degli uomini: onde una certezza assoluta in questa sfera non esiste.

Dunque, Platone ha detto bene distinguendo il mondo della δόξα da quello della vera e propria ἐπιστήμη? Ha detto bene quando ha distinto, ma ha errato quando ha separato i due mondi dell'opinione e della filosofia: nell'uomo essi ci sono tutti due, e l'*Etica* ha da essere una scienza umana. Finché l'Idea del Bene è esteriore all'uomo diviene impossibile di realizzarla. L'*Etica* ha da fare con le cose che sono in nostro potere e dipendono da noi: è una scienza pratica.

Con ciò Aristotele, mentre ritorna a un motivo più schiettamente socratico, dà vita a un pensiero che, non ancora espresso, pure era in gestione nel *Filebo* e nelle *Leggi*.

L'Idea del Bene discende dal mondo iperuranio, e diviene nell'uomo il νοῦς, il quale nel suo esteriorizzarsi si fa dialettico: διάνοια o λόγος. Il νοῦς è la vita del divino in noi, la διάνοια è la legge di quello che

in noi è propriamente umano: la *διάνοια* in quanto si applica alle cose esteriori all'uomo, unendo o dividendo le nozioni, crea il discorso o ragionamento; applicandosi alle cose di cui il principio è in noi, crea i costumi.

Al problema, dunque, che cosa è la virtù, si può risponder quando si sappia che cosa è l'uomo. L'uomo (Platone e l'Accademia già l'han detto), è composto di una parte ragionevole e di una affettiva. Ma poi Platone ha dato alla parte affettiva tanto poco peso da ridurla a nulla o quasi, ripetendo il socratico οὐδείς ἐκὼν ἀμαρτάνει, dove non si vede come, se la virtù è volontaria, non lo sia anche il vizio. L'errore ha la sua origine in questo che per Platone la virtù è una funzione teorica, sì che basta conoscere l'Idea per operare il bene. Invece, l'esperienza smentisce ogni giorno questa dottrina, mostrandoci come non basta *sapere* il bene per *farlo*.

Manca, dunque, un elemento costitutivo al concetto di virtù come fatto pratico. E qui Aristotele nelle bellissime pagine del libro terzo espone un nuovo concetto della volontarietà come forza originaria insita nella nostra natura sensitiva che ci fa in ogni caso padroni delle nostre azioni, sì che il vizio non è meno volontario della virtù; e segue con un'analisi dell'atto pratico di tanta precisione e originalità che si può dire non abbia precedenti, tanto sono tenui i germi nelle opere platoniche: non a torto essa è rimasta sino ai nostri giorni come modello insuperato nel genere. Ne è risultato un concetto di virtù composto di due parti sostanziali: una *etica* e una *dianoetica*, l'una fondata su la natura affettiva, l'altra su la natura razionale dell'uomo.

La nostra natura affettiva è il principio dell'azione, come abbiám detto; ma con questo non si va più in

là della virtù *fisica*, che è in noi naturalmente: invece, noi vogliamo una virtù *etica*, che abbia, cioè, carattere morale. Perché l'ἀρετὴ φυσικὴ divenga ἀρετὴ νοητὴ, virtù propriamente detta, è necessario che l'*abito etico* sostituisca alla nostra costituzione naturale una costituzione morale: questo è opera dell'educazione e delle leggi, le quali, formando in noi con l'esercizio e con l'abitudine i buoni costumi, generano in noi una seconda natura, incline al bene. Ma chi dà le norme o leggi per l'educazione? Nella città, il legislatore; nell'uomo, la διάνοια: non la διάνοια scientifica, ma quella pratica che, proposto un fine, stabilisce i mezzi per realizzarlo. Si badi, però, che anche questa funzione della parte razionale, se non è indirizzata al bene, resta una semplice virtù naturale, un'abilità pratica, sì, ma non morale. È morale quando è impiegata in servizio del bene, e si chiama prudenza o saggezza, che è la virtù dianoetica propriamente detta.

In conclusione, virtù etica e virtù dianoetica si condizionano reciprocamente: la virtù etica ci dà l'abito al bene, i buoni costumi; la virtù dianoetica c'insegna come le azioni han da esser fatte, perché sian buone: l'una dà alla ragione pratica il desiderio del bene; l'altra addita la giusta misura (ὁρθὸς λόγος) da osservare nella ricerca dei beni. Nell'una e nell'altra, come si vede chiaramente, la bontà dell'azione è presupposta.

Questo ci riconduce al platonismo più schietto, in cui il bene è un' Idea già data, fissa, immobile, esemplare eterno di tutte le virtù terrene. Ma Aristotele ha rifiutato l' Idea del Bene. Sì, perché è fuori di noi, al di là della nostra portata, e però ha posto in noi il νοῦς χωριστός, il divino, che è in noi, ma distinto dalla nostra natura umana, e ora di que-

st'ultima sola si tratta. E come nella logica dell'*Organon* il νοῦς costituisce in ultima analisi la verità della διάνοια (la quale, per se stessa, può essere vera o falsa), così nell'*Etica* il νοῦς ci assicura la giustezza della norma o legge razionale, che presiede alla educazione, e dà alla nostra natura istintiva la tendenza al bene, per cui si rende possibile l'educazione della parte irrazionale nell'uomo. La legge non attinge la potenza di farsi obbedire all'infuori dell'abitudine; questa non diviene abito etico senza l'educazione sociale.

In questo punto si vedono esattamente coincidere *Etica* e *Politica*, come in Platone. C'è una piccola differenza: Platone riponendo la felicità perfettissima nella contemplazione dell'Idea, e reputando questa inconoscibile perfettamente in questa vita, o conoscibile quel tanto che la Dialettica ce ne può scoprire, aveva fatto alla filosofia per propria stanza il mondo di là, e questo mondo solo in via provvisoria. Aristotele, ponendo in noi il νοῦς, dà alla filosofia questo mondo per sua sede; ma, poi, posto l'uomo nello Stato, ne esclude la pura attività del νοῦς: Dio è solo.

Entrambi distinguono la *Politica* dalla *Filosofia*: Platone, la *giustizia* dalla *Idea* assoluta; Aristotele, la *ragion pratica* dal *nous*. Ma non per questo vogliono separato il filosofo dalla vita politica: né l'uno né l'altro smentiscono la loro mentalità greca, anche se nello svolgimento della trattazione mostrino tendenze spesso opposte. Per Platone, la filosofia, che con il filosofo è costretta a discendere dall'altro mondo, fa ciò quasi a malincuore, per quel sentimento morale che legava indissolubilmente l'individuo alla πόλις, tenendo fermo Socrate nella prigione pur di non disubbidire alle leggi, anche se ingiuste, della Patria. Il filosofo sarà obbligato a governare

lo Stato, a ridiscendere nella buia caverna, dopo che avrà rimirato la luce eterna del sole ideale. In Aristotele lo Stato è ordinato alla filosofia, ma a capo del governo non si pone il filosofo, bensì l'uomo pratico, e la politica non è preparazione a una vita di là, ma è una scienza pratica intesa ai bisogni del presente, per procurare ai cittadini l'agio di svolgere la loro attività tranquillamente. Nello stesso tempo, il filosofo è pur un uomo, cioè un essere politico, e come tale non può rinunciare all'attività pratica che si esplica nel viver comune.

Di qui il carattere diverso della loro concezione dello Stato. Platone è dominato dal concetto dell'unità e cerca ogni via di imporla al molteplice: « *V'ha egli peggior male per uno Stato di quello che lo spezza, e, d'uno che era, ne fa molti? ovvero bene maggiore di quello che insieme l'accoglie e gli dà unità?* » (*Rep.*, 462 A). Non è *utopia* la sua Repubblica, perché non è *utopia* l'Idea: se buono ha da essere lo Stato, egli dice, ha da essere così. Lo Stato organizzato nelle tre classi e la comunione delle donne e della proprietà provano appunto lo sforzo di unificare il molteplice in un concetto unico.

Aristotele vuole che l'unità scaturisca dal molteplice, come legge in esso immanente. « *Come cagione dell'aberrazione socratica deve reputarsi il falso supposto da cui mosse. È ben vero che la famiglia e lo Stato debbono avere una certa unità, ma non in ogni senso. Così come se si pretendesse di comporre una sinfonia tutta nel medesimo tono, e misurare un ritmo sempre con lo stesso piede* » (*Pol.*, II, II, 9). La famiglia basta meglio che l'individuo a se stessa, lo Stato meglio ancora che la famiglia.

In Platone l'unità è matematica (uniformità), astratta, da ottenersi con la soppressione delle

differenze; in Aristotele è un'unità empirica, che mette in vista le differenze, cercando, nel tempo stesso, di organizzarle a un fine comune: la felicità. Si rivela il nuovo orientamento politico avvenuto: la Grecia cadeva, la forzata protezione Macedone aveva rallentata l'unità politica, l'uomo si slegava dalla πόλις. Aristotele consacra una trattazione diversa alla Politica e all'Etica, e in questa fa un posto a parte alle virtù sociali, la *giustizia* e l'*amicizia*.

Per le ragioni dette, al problema proposto nel primo libro della *Nicomachea*: che cosa è la felicità, si risponde nell'ultimo libro ricavandola dal concetto dell'uomo. C'è la felicità del contemplare, che è la più alta, perché è la funzione del νοῦς. Vien dopo la felicità pratica e politica, che è della parte in noi più propriamente umana. Questa comprende tutti i beni che appartengono al *composto*, all'anima e al corpo, nell'ordine corrispondente al loro grado, sino ai beni esteriori in quanto siano necessari o utili o d'ornamento a far la vita bella e perfetta. — Molto si è disputato per ricostruire l'unità di questa concezione. Noi non crediamo valga la pena d'insistere su questo punto, una volta messo in chiaro che quell'unità è un'unità esteriore ricavata da uno schema empirico dell'umana natura, onde riesce impossibile unire intimamente una serie di beni che vanno dai doni della fortuna alla virtù morale e dall'attività politica alla meditazione filosofica.

*
* *

Chi si tenga stretto a questa sola concezione, urterà contro tutte le difficoltà, che invano Socrate e Platone tentarono di evitare. Avranno in fine ragione anche i Sofisti di dire che la morale è fattura delle

leggi politiche, e che una norma assoluta dei costumi non esiste. Aristotele si mostra tenace quanto Socrate in opporre alle tesi sofistiche, misura di tutte le cose, l'uomo buono; ma quell'uomo buono è tale per definizione, e l'intima ragione della sua bontà non si vede: è un tipo astratto, il più astratto, che deve servire per norma nella valutazione delle azioni, divise in azioni buone e azioni cattive, quasi che la bontà o malvagità dell'azione non dipenda dall'intenzione o coscienza morale del soggetto. L'abito o virtù etica è una imposizione di una norma a noi esteriore, che, abituandoci quando ancora non abbiamo coscienza a certi atti meccanicamente, fa di noi automi a servizio dello Stato; sì che in conclusione si rinnova l'intellettualismo di Socrate e di Platone: l'azione buona, in ultima analisi, consiste in una formula astratta data dalla dritta opinione. Il *voûs*, a sua volta, essendo dentro all'uomo, sì, ma separabile dal resto, per poco che dal resto si allontanano, abbandonando l'uomo a se stesso, lo riduce alla nuda e vana tendenza appetitiva.

Che cosa è, infatti, l'uomo nel regno universale dei fini? Una nobile cosa, certamente, ma non la più eccellente. Socrate (par che Aristotele dica in un punto della *Metafisica*) fece male a occuparsi dell'Etica soltanto, e a trascurare l'universo. Noi, oggi, potremmo in vece di Socrate rispondere che nell'uomo c'è l'universo: non nell'uomo in quanto individuo, ché in tal senso appartiene al mondo esteriore come ogni altra cosa, ma nell'uomo in quanto universale, quello che Socrate cercava nel fondo della sua coscienza.

E non era questo il compito a cui intendeva la scuola socratica, che Aristotele medesimo proseguiva? Non aveva Aristotele medesimo dato altrove una concezione della realtà come sviluppo di un unico e

medesimo principio, che da gl' infimi gradi dell'essere va sino al *voûs*, pensiero di pensiero, autocoscienza, centro e cerchio, principio e fine nel tempo stesso? L'*oressi* non era la vita o tendenza dell'*entelechia* stessa a passare continuamente da una forma inferiore o corporea a una forma superiore, sempre più spirituale?

Ed ecco che nella *Nicomachea* Aristotele lascia traccia in ogni punto di quella che fu la sua visione più alta della vita: l'uomo è *attività* e *sviluppo*, il *voûs* è il principio dell'unità concreta dell'uomo, perché nell'uomo s' incentra l'universo tutto, quale fuori di noi siam soliti a distinguere in gradi, dalle forme elementari di vita a Dio.

Le categorie del Bene sono le stesse che quelle dell'Essere; ma la vera categoria è quella del principio del reale, *voûs* o *θεός* che dir si voglia. Le altre, son categorie dialettiche. Il *voûs* è *il fine assoluto* che è *fine a se stesso*; è *bene assoluto* perché *bene in se stesso*: tutti gli altri beni li chiamiamo tali solo in grazia di quello. Esso è la norma concreta, reale, del bene e del male, della virtù e del vizio, la legge morale di tutte le nostre azioni. Azioni buone e azioni cattive, beni e mali, e tutte le empiriche distinzioni che noi facciamo nella vita pratica e nella comunione sociale, han valore morale solamente in quanto rappresentano un esteriorizzamento nel tempo e nello spazio della vita eterna del *voûs* nel suo continuo divenire.

Ma qui fermiamoci: questa è la via maestra che guida al pensiero moderno, e Aristotele l'aprì, ma non la percorse, perché, come si è accennato, egli rimase greco e scolaro di Platone: l'intuizione natu-

ralistica dell'essere e la trascendenza non era dato superarle prima della filosofia cristiana.

Pure, quanto sforzo per la conquista della nuova intuizione, della nuova via dischiusa agli altri! La *Nicomachea* è un documento di primo ordine per studiare il lento superamento del platonismo, il primo incerto affacciarsi del mondo antico al mondo del soggetto.

La virtù del platonismo era una virtù *fatale*, fatalmente prescritta e fatalmente eseguita: acquistato l'*abito*, dice Aristotele, noi non ne siamo più padroni, cioè la nostra azione è fisicamente già determinata. Invece, aggiunge, noi siamo *padroni* delle nostre azioni dal principio alla fine: la virtù è tutt'altro che facile a conquistarsi, esigendo non un'esteriore conformità della nostra natura affettiva a una norma astratta, ma un lavoro interno e assiduo della nostra attività che da esseri meramente naturali ci trasformi in esseri morali, moralmente costituiti. Né basta fare azioni oneste, quali dalle leggi sono stabilite, ma quel che conta è di farle *onestamente*. Il principio dell'azione è in noi: in noi è l'*oressi* e in noi è il *nous*. L'Idea di Platone, al contrario, è *fuori* di noi e *inoperosa*.

Noi siamo, dunque, figli delle nostre azioni solo perché ne siamo padri nello stesso tempo; noi operiamo così come siamo, e siamo quali noi vogliamo essere. Per natura, non siamo né buoni né cattivi. *Il sapere è necessario al fare*, come dice Socrate, perché la virtù non è data agli esseri irrazionali. Ma è vero anche il contrario, che *il fare è necessario al sapere*, perché noi diventiamo suonatori, non con la teoria del suono, ma suonando. Sarà, dunque, la virtù un *atto* della nostra attività, la quale è, insieme, sapere e volere.

E, divenuti esseri morali, cioè soggetti di *abiti etici*, non per questo si è pervenuti al bene. Quelli abiti possono essere anche in uno che dorma o stia ozioso. È necessario *agire*. L'abito ha il compito solo di non disperdere le conquiste della nostra attività morale; ma *la vita è attività*.

Né la virtù può respingere, quindi, il piacere: non il piacere considerato nella natura cieca che ci accomuna ai bruti, il quale non ha per sé nessun valore morale, essendo meramente corporeo e dovendo, anzi, essere, come tale, sottomesso al dominio della nostra natura razionale, affinché non ci faccia schiavi delle passioni e non ottenebri o impedisca lo svolgimento della nostra attività pura; ma il piacere che è insito all'attività stessa, la quale nello sforzo della energia sente a ogni istante il piacere del possesso del fine. Il piacere erroneamente è considerato da Platone e dagli Accademici come appartenente solo al tempo e allo spazio, al mondo del divenire e del movimento. Esso è *atto dell'anima*: e l'*atto divino* o *atto del voûs* è piacevole per se stesso. Il piacere non è *il bene*, perché il bene è l'attività, ma è buono nella misura dell'attività stessa; in Dio il piacere e il bene fan tutt'uno.

Questo è il punto più alto a cui giunga l'*Etica* dello Stagirita. Ho soltanto accennato ai punti più luminosi che qua e là rompono l'orizzonte scuro in cui Aristotele ha collocato la sua trattazione, che, tenuta lì, non avrebbe per noi oggi quasi più nessuno interesse, tanto son mutati i costumi e le scienze.

Il lettore vedrà più lucidamente nel corso tranquillo dell'esposizione come Aristotele, interiorizzando sempre più il bene morale, si sottragga sempre più al platonismo, nel quale, tuttavia, ricade a ogni momento.

Così che i due punti di vista: il *dialettico* e il *metafisico*, si alternano, senza identificarsi, continuamente, generando problemi, che, senza la distinzione dei due criteri, sarebbero insolubili, corrispondendo a due intuizioni profondamente diverse: l'una, alla platonica, in quello che Platone ha di oltrepassato (*il Bene*, già fatto e perfetto, al quale fanno capo *i beni* ordinati in serie astratta); l'altra, alla aristotelica, in quello che Aristotele ha di eterno (il bene è la nostra *attività morale*, la quale sola fa buoni *gli atti* nostri). Il mancato passaggio definitivo da un'intuizione all'altra (dal molteplice unito in unità astratta, all'unità concreta svolgentesi nella molteplicità) fa sì che talora egli ponga principio etico la *διάνοια*, talora il *νοῦς*; talora s'industria di passare dalla morale astratta al principio concreto (la virtù dianoetica organizza una serie di virtù che dovrebbero far capo al valore morale dell'agente), ma quel principio, naturalmente, gli si fa astratto per via (*l'uomo buono*); tal'altra, parte dal principio concreto, ma poi gli fa perdere la concretezza (operando giustamente, si diventa giusti, ma, divenuti giusti, è impossibile più commettere ingiustizia).

Questo fa di Aristotele un pensatore che ha il suo posto limitato nella storia.

PARTE PRIMA

L'OGGETTO DELL'ETICA E LE OPINIONI DEL TEMPO

LIBRO PRIMO

1. Il bene è il fine.
Subordinazione
dei fini al fine ul-
timo o sommo be-
ne.

Ogni arte e investigazione, e i
similmente ogni azione e ogni pro-
posito, pare aver di mira un qual-
che bene: per ciò giustamente si è posto in
chiaro che il bene è quello a cui tutte le cose

1094 a, 1. Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ ἰ
πρῶξις τε καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ

Lib. I, cap. 1. I capitoli I-III fanno da *proemio*, nel quale si pone l'oggetto della trattazione etica e il suo rapporto con la Politica, poi si discorre del metodo da seguire e dell'uditore più appropriato a queste lezioni. Il resto del primo libro è quasi tutto occupato dall'esame delle opinioni principali che prima di A. e al tempo suo correivano intorno alla felicità, che è il bene sommo e il fine supremo della vita umana. Questo primo libro, dunque, è in gran parte introduttivo, e solo con la teoria della virtù comincia la trattazione propriamente dottrinarla. Questo è uno de' pregi migliori del metodo aristotelico, per il quale ogni dottrina sorge sulla base concreta della storia. Cfr., per es., i primi libri del *De Anima*, della *Metafisica*, della *Politica*. Il cominciamento dell'*Etica* ha molta somiglianza con quello della *Politica*: il motivo di ogni azione è il bene; ogni comunanza fu stretta in vista di qualche bene; per raggiungere il bene sommo

2 mirano. Ma tra i fini si mostra una certa differenza: alcuni d'essi sono gli atti medesimi; altri

2 καλῶς ἀπεφάναντο τάγαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται. διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ

esiste lo Stato, che è la comunanza più perfetta e maggiore. La *Metafisica*, invece, prende le mosse da un altro punto, ma in direzione parallela: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, tutti gli uomini tendono naturalmente al sapere; poi si distinguono i vari generi di conoscenze e la conoscenza pura o suprema, che è l'oggetto proprio della *filosofia prima*. Nella *Metafisica* si studia l'attività umana in quanto, conoscendo, realizza in sé le forme dell'Essere; nell'*Etica*, in quanto, operando, realizza in sé il Bene. Là, siamo nel regno della scienza e delle forme; qui, in quello dell'azione e dei fini. E come là si cerca un principio che spieghi la molteplicità del reale; così qui, un fine a cui tutti i fini siano subordinati.

1. τέχνη e μέθοδος designano, in genere, la conoscenza che noi oggi diremmo empirica; πράξις è l'azione, la quale, illuminata dalla ragione (προαίρεσις, proposito deliberato), costituisce l'operare umano.

δοκεῖ, termine generico che esprime l'opinione corrente, ciò che è comunemente ammesso. φαίνεται indica piuttosto una cosa evidente, di cui non pare che si debba dubitare. Più forte è ἔοικεν che vuole insinuare la persuasione, la probabilità di quanto si afferma. δόξισιν ἄν, similmente, ma in forma più mite e dubitativa. Queste, e altre forme simili, abbondano e non è sempre facile renderle con precisione. Ma, in generale, non si possono trascurare, perché danno il tono dialettico della discussione.

Fu posto in chiaro... da Eudosso, come vedremo.

2. « In alcune cose il fine ultimo è l'uso [χρῆσις, che equi-

certe opere oltre gli atti. Dove sono certi fini oltre le azioni, quivi le opere sono per natura più eccellenti degli atti.

Ed essendo molte le azioni e le arti e le scienze, 3
vengono ad esser molti anche i fini: per es., della medicina il fine è la sanità; dell'arte di fabbricar le navi, la nave; dell'arte militare, la vittoria; del governo della casa, la ricchezza. In quante 4

παρ' αὐτὰς ἔργα τινά. ὧν δ' εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τοῦτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα. πολλῶν 3
δὲ πράξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλὰ γίνεται καὶ τὰ τέλη· ἱατρικῆς μὲν γὰρ ὑγίεια, ναυπηγικῆς δὲ πλοῖον, στρατηγικῆς δὲ νίκη, οἰκονομικῆς δὲ πλοῦτος. ὅσαι δ' εἰσὶ 4

vale a atto: cfr. I, VIII, 9]: per es., la visione è il fine ultimo della vista, non essendoci oltre di essa nessun'altra opera della vista; in altri casi c'è qualcosa altro: per es., nell'arte del costruir case, la casa è qualche altra cosa oltre il costruire » (Metaph., 1050 a, 23). E poco dopo: « Di quante cose, dunque, non c'è altra opera oltre all'atto, in esse l'atto è insito: per es., la visione, in chi vede; la contemplazione, in chi contempla; nell'anima, la vita e però anche la felicità che è una vita di una certa specie » (ivi, 34). Dunque, negli esseri che hanno in sé l'ἐνέργεια, questa coincide con l'ἔργον, anzi consiste in esso: sì che l'atto di vedere è l'opera propria della vista ed ha la perfezione in se stesso. Negli esseri, invece, nei quali l'atto non è insito, fa d'uopo di un motore esterno in atto che faccia passare la mera potenza della materia nella forma (dia alle pietre la forma della casa): in questi il τέλος (la casa) è perfetto solo quando l'atto (del costruire) ha realizzata la forma interamente.

4. Δύναμις è qui usata nel significato che ebbe in séguito nelle frasi: *facoltà* di medicina, di giurisprudenza, ecc.

son tali che sotto un'unica facoltà si riducono, (così come dalla cavallerizza dipende l'arte del fare i freni e quante altre ce ne sono degli strumenti cavallereschi; la cavallerizza poi e ogni azione guerresca dipendono dall'arte militare; e nello stesso modo altre, da altre): in tutte, dico, i fini delle arti fondamentali sono di maggior pre-

τῶν τοιούτων ὑπὸ μίαν τινὰ δύναμιν, καθάπερ ὑπὸ τὴν ἵπικὴν ἢ χαλινοποιικὴ καὶ ὅσαι ἄλλαι τῶν ἵπικῶν ὀργάνων εἰσὶν, αὕτη δὲ καὶ πᾶσα πολεμικὴ προᾷξιν ὑπὸ τὴν στρατηγικὴν, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἄλλαι ὑφ' ἑτέρας· ἐν ἀπάσαις δὴ

Le μετὰ λόγου δυνάμεις (lett.: potenze unite a ragionamento, o, che si servono del ragionamento) equivalgono alle τέχναι e ἐπιστήμαι. « *Tutte le arti e le scienze che mirano al fare (ποιητικαί) sono potenze, perché sono principii di mutamento di una cosa in un'altra diversa* » (Metaph., 1046 b, 3). Così il su detto significato si accorda con quello che la δύναμις ha nel sistema metafisico.

Altrove, l'arte soltanto è una *facoltà poetica*, cioè *produttiva* di qualcosa che prima non era; il termine opposto è φύσις (natura): di qui la distinzione tra *cose naturali* (per es., una quercia) e *cose artificiali* (per es., una statua). La *scienza*, propriamente, ha per fine la conoscenza dell'essere: per questo lato è piuttosto φύσις che τέχνη. Ma, da un altro lato, la τέχνη, guardata come *teoria dell'arte*, è anch'essa *scienza*. E, viceversa, le scienze che mirano alla *pratica*, come quelle che riguardano l'insegnamento o la medicina, sono anche *arti*: il medico, ad es., *produce* la sanità nel malato.

ἀρχιτεκτονικός, per designare la gerarchia delle scienze, è termine metaforico (come l'architetto che *dirige* i lavori di una fabbrica). Tra le scienze pratiche è *architettonica* la Politica; fra le teoretiche, la Metafisica.

gio che quelli delle dipendenti: perché in grazia di quelli si cercano questi. A tal riguardo non fa 5 differenza che i fini delle azioni siano gli atti stessi, ovvero un'altra cosa oltre di essi come nelle scienze su dette si vede.

Se dunque nelle cose pratiche si dá qualche 11 fine che si desidera per se stesso, e per esso si desidera tutto il resto; e, se è vero che non ogni cosa noi vogliamo per un'altra (se no, s'andrebbe all'infinito: onde inutile e vano sarebbe il nostro desiderare): è chiaro che tal fine sarà il bene, anzi il sommo bene.

Or dunque la conoscenza di esso 2
2. Lo studio del bene spetta alla Politica, che è la prima delle scienze pratiche. non sarà di gran momento per la vita, e, similmente agli arcieri, sicuri dello scopo, non raggiungeremo più facilmente quel che si deve? Se così 3 è, ingegniamoci di delineare in abbozzo quel che

τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων ἐστὶν αἰρετώτερα τῶν ὑπ' αὐτά. τούτων γὰρ χάριν ἀκαίνα διώκεται. διαφέρει δ' 5 οὐδὲν τὰς ἐνεργείας αὐτὰς εἶναι τὰ τέλη τῶν πράξεων ἢ παρὰ ταύτας ἄλλο τι, καθάπερ ἐπὶ τῶν λεχθεισῶν ἐπιστημῶν. εἰ δὴ τι τέλος ἔστι τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, 11 τὰ ἄλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἀπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὁρεξιν), δηλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. — ἄρ' οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἡ γνῶσις αὐτοῦ 2 μεγάλην ἔχει ῥοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος; εἰ δ' οὕτω, πειρατέον 3

11, 2. τὸ δέον, non *il dovere*, che è concetto moderno, ma quel che è richiesto o sta bene in date circostanze:

esso sia, e di quale tra le scienze o facoltà sia
 4 oggetto. Niuno dubiterà che lo studio di esso
 non appartenga alla scienza principalissima e
 5 maestra di tutte le altre. Tale è, si vede chiara-
 6 mente, la scienza politica. Poiché questa dispone
 nelle città le scienze che vi bisognano, e quali
 ciascuno ha da imparare e fino a qual punto.
 Noi vediamo che anche le facoltà tenute in mag-
 7 casa, l'oratoria, sono a quella soggette. E valen-
 dosi essa di tutte le rimanenti scienze pratiche,

τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνος τῶν ἐπιστη-
 4 μῶν ἢ δυνάμεων. δόξειε δ' αὖν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα
 5 ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται. τίνας γὰρ
 6 εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους
 μανθάνειν καὶ μέχρι τίνος, αὕτη διατάσσει· ὁρῶμεν δὲ καὶ
 τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην οὔσας, οἷον
 7 στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ῥητορικὴν. χρωμένης δὲ ταύτης

τὸ δέον ἐστὶ τὸ συμφέρον (che conferisce, giova) ἢ τὸ καλόν,
Top., II, II, 4.

5-9. A. chiama spesso *politica* la sua trattazione della
prassi. L'*Etica* considera l'individuo; la *Politica*, lo
 Stato (che per il greco, come è noto, consiste nella
 πόλις, città): la differenza, dunque, non è qualitativa,
 ma quantitativa. Il bene dell'individuo coincide col bene
 della πόλις: « *fine ultimo di ogni arte e scienza è il bene,
 e massimamente di quella che sta in cima di tutte, la
 scienza politica* » (*Pol.*, III, VII, 1). Per A. l'uomo è ca-
 pace di moralità perché è capace di educazione. Ma
 l'educazione è possibile soltanto nel vivere comune.
 Quindi l'uomo è un essere morale appunto perché è
 un essere politico. Ed è un essere politico per la sua

e inoltre stabilendo per legge che cosa si deve fare e da quali cose astenersi, si può dire che il suo fine abbraccia i fini di tutte le altre. Onde il suo fine sarà il bene umano. E pur essendo 8 medesimo il bene dell'individuo e quello della città, tuttavia ottenere e conservare il bene della città è cosa più grande e più perfetta. È vero: il bene è degno di essere amato anche per un solo individuo; ma è più bello e più divino quando

ταῖς λοιπαῖς πρακτικαῖς τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχον ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν. εἰ γάρ καὶ ταυτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σφῆξιν ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν.

stessa natura umana: « È chiaro che lo Stato è prodotto di natura e superiore all'individuo: poichè, l'individuo separato non bastando a sé, tende, come ogni altra specie di parti, per abito, al suo tutto. Chi non fosse capace di civile comunanza o non ne avesse bisogno per bastare a se stesso, niuna parte dello Stato diverrebbe, sì che sarebbe da reputarsi o bestia o dio » (Pol., I, 1, 12; cfr. anche, ivi, quel che precede, dove, secondo il generale principio aristotelico, che ciò che è ultimo in ordine al divenire, è primo in riguardo all'essenza, si conferma che lo Stato è per natura prima dell'individuo e superiore a esso, così come il tutto è necessariamente superiore alla parte). Per il concetto politico dell'educazione morale, abbondano i passi della *Politica*. Ad es.: « Le azioni si distinguono per rispetto all'onesto e al non onesto non per se stesse, ma a seconda del loro fine. E poichè è

9 riguardi a popoli e città. A questo dunque mira la presente investigazione, la quale è di natura politica.

/ III 9. Del grado di esattezza che si può esigere da questa scienza.

Intorno al soggetto si dirà a sufficienza, se sarà chiarito per quanto la materia comporta: la precisione, infatti, non ugualmente in tutti i ragionari è da ricercare, a quel modo che nep-

9 ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὔσα·
III λέγοιτο δ' ἂν ἱκανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην δια-

nostra opinione che la virtù del cittadino e del governante sia la stessa che quella dell'ottimo uomo; convenendo inoltre che la stessa persona prima obbedisca e poi comandi: questo sarà il compito del legislatore, che gli uomini diventino buoni, considerando quali siano le istituzioni che a ciò conducono e quale sia il fine della vita migliore» (Pol., VII, XIII, 5).

III. Circa il metodo, come oggi si dice, o, meglio, circa il valore della scienza etica, si è detto tutto quando si è notato che A. la distingue dalle scienze teoretiche. Essa è scienza pratica: il suo dominio non è quello del νοῦς, atto puro e assoluto, nel quale l'oggetto è l'eterno, universale e necessario; ma è quello della διάνοια, del pensiero discorsivo o dialettico, di cui l'oggetto è contingente e particolare. Non si vuol dire con ciò che i principii o concetti supremi (fine, atto, sommo bene, ecc.) non appartengano alla Metafisica. Si dice solamente che, abbandonando il campo della pura scienza, è proponendosi non più la conoscenza per se stessa, ma la conoscenza in quanto ha per scopo l'azione, la trattazione deve assumere come premesse le opinioni vere, accordate dal *consensus gentium* o dalle persone colte. S'intende che, trattandosi di opinioni, le

pure nei lavori manovali. Or parlando dell'one- 2
sto e del giusto, che son gli oggetti di studio
della scienza politica, si trova tanta differenza
e tanto traviamiento da sembrar ch'essi non siano

σαφηνείῃ. τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις
ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. τὰ δὲ 2
καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, τοσαύτην
ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην ὥστε δοκεῖν νόμφ μόνον εἶναι,

dimostrazioni dell'Etica non possono essere esatte come
quelle della Matematica. Ma neppure si confonde con la
Retorica, perché questa non dimostra, ma cerca quel che
più è adatto a persuadere: (ῥητορικῆς ἔργον) τὸ ἰδεῖν τὰ
ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἑκάστων (*Rhet.*, 1355 b, 10).

1. Nelle arti, diciamo così, materiali la finezza del
prodotto è diversa a seconda della materia. Dall'argilla
tu non puoi fare una statua fina come dal marmo o dal
bronzo.

2. καλὰ, l'onesto: ognuno sa quanto imbarazzo — per
noi moderni — presentano i giudizi di valutazione dei
greci: il lato estetico e il lato utilitario (bello e utile)
non sono generalmente distinti dal lato che è più pro-
priamente morale nell'azione (buono). Non solo: ma an-
che le cose sono investite di valore estetico, di bontà, ecc.
Sarebbe, però, un grave errore di credere che quei con-
cetti siano identificati e che manchi la coscienza dei
valori spirituali. No: quei concetti essi li trovavano ar-
monici, anche se non identici; né tra i valori del sog-
getto e le cose sentivano discordia, sì che era loro na-
turale riferire a queste gli attributi di quello. Di qui
l'uso frequentissimo del neutro.

Traviamento: πλάνην: è il famoso adagio sofistico,
νόμφ καλόν, νόμφ κακόν: vizio e virtù son tali per legge,
arbitrari. Qui l'opinione sofistica è citata solamente per
esempio della varietà dei giudizi umani.

- 3 tali per natura, ma solamente per legge. Questa sorta di divergenza s'incontra anche intorno ai beni, e la cagione è che a molti accade di ricevere danno da essi, essendo già periti alcuni a causa della ricchezza, e altri perché prodi.
- 4 Parlando dunque di tali cose e da tali cose movendo, bisogna contentarsi di additare la verità in grosso e in abbozzo, e, scorrendo intorno a cose che avvengono per lo più e da tali movendo, trarre conclusioni di uguale natura. E nella stessa maniera anche convien che accolga ognuno quel che qui si dice, poichè è proprio di persona colta richiedere in ciascun genere tanto di precisione, quanto comporta la natura della cosa: lodare un matematico perché parla persuasiva-

- 3 φύσει δὲ μή. τοιαύτην δὲ τινα πλάνην ἔχει καὶ τάχα διὰ τὸ πολλοῖς συμβαίνειν βλάβας ἀπ' αὐτῶν· ἤδη γάρ τινες
- 4 ἀπώλοντο διὰ πλοῦτον, ἕτεροι δὲ δι' ἀνδρείαν. ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ ἀληθὲς ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεισθαι. τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἀποδέχεσθαι χρεὼν ἕκαστον τῶν λεγομένων· πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον ἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἔφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται παραπλήσιον γὰρ φαίνεται μαθηματικοῦ τε πιθανολογοῦντος ἀποδέχεσθαι καὶ ῥητορικὸν ἀποδείξεις ἀπαιτεῖν.

3. Non sempre quei che per se stessi son beni, son tali per ciascuno: τὰ ἀπλῶς μὲν ἀγαθὰ, τινὲς δ' οὐκ ἀσὶ (1129 b, 3).

mente par che sia come domandar dimostrazioni a un oratore.

Ciascuno poi giudica rettamente 5
 4. Dell'uditore. ciò che conosce e di questo è buon giudice. Onde nei particolari è buon giudice chi in essi è ammaestrato, ma quegli assolutamente giudicherà bene che sia ammaestrato in tutto. Per ciò della politica non è acconcio uditore il giovane, perché inesperto dei fatti della vita: ora, da questi muove e intorno a questi si aggira il nostro ragionare. Aggiungi che lasciandosi egli guidare 6 dalle passioni ascolterà con leggerezza e senza vantaggio, essendo il nostro fine non la conoscenza, ma l'azione. Né qui fa nessuna differenza se 7 uno è giovane per età ovvero per giovanili costumi, ché il difetto non nasce dall'età, ma dal vivere secondo passione e andar dietro a ogni cosa. A gente siffatta la cognizione riesce infruttuosa, non altrimenti che agli incontinenti. A coloro, invece, che conforme a ragione compongono i

5-7 Cfr. VI, VIII, 5-6: i giovani diventano facilmente valenti nelle matematiche, perché scienze astratte; ma non nella filosofia e nella fisica, perché scienze concrete, per le quali è necessaria lunga esperienza. A. (è chiaro) fa questione dello svolgimento intellettuale e morale di chi l'ascolta, perché sia capace di intendere, e perché tragga profitto. La scienza morale non può rivolgersi a esseri che non siano già moralmente costituiti. Questa costituzione morale, secondo A., non si ha da natura, ma dall'educazione: i giovani non educati sono ancora allo stato naturale, in balia delle passioni.

propri appetiti e operano, potrà essere molto utile l'aver conoscenza di queste cose.

- 8 Quanto all'uditore, e come debba essere accolta la trattazione, e quanto a quel che ci proponiamo — valgano le cose dette a mo' di proemio.

- IV 5. Tutti son d'accordo che il fine ultimo è la felicità; ma son discordi intorno alla sua essenza.

Ripigliando ora da capo la nostra ricerca, giacché ogni conoscenza e ogni nostro proposito tende a un qualche bene, diciamo che

cosa è quello a cui mira la politica e quale sia

- 2 di tutti i beni pratici il più alto. Nel nome si è quasi tutti d'accordo: sia il volgo, sia la gente

- 2 1095 a, 17. — τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτον ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστίν, ἀμφισβητοῦσιν καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν.

IV. 1. I quattro sostantivi che erano in principio son ridotti a due: γνῶσις e προαίρεσις. Nota che anche la conoscenza è qui riguardata come un appetire il bene: cfr. principio cit. della *Metafisica*.

2. Non è possibile rendere in lingua moderna, con precisione, l'εὐδαιμονία, perché con la parola è mutata l'idea. Conserviamo, per rispetto alla tradizione, il termine *felicità*, sebbene abbia per noi un senso soggettivo molto maggiore che in greco. Né, del resto, val la pena d'insistere sul termine, una volta che A. stesso ci avverte che vuol mettere in questione non la parola, ma il concetto di sommo bene che noi possiamo mettere in atto. Lo stesso dicasi di altri termini: l'εὖ

fina, dicono che è la felicità, e stimano che una
 vita bella e fortunata sia il medesimo che l'esser
 felice. Ma poi intorno a che cosa sia la felicità
 sono in discordia, né danno la medesima spie-
 gazione la gente volgare e i sapienti: alcuni **3**
 pensano che sia una delle cose manifeste e chiare,
 come il piacere o la ricchezza o l'onore; altri,
 un'altra cosa. E molte volte lo stesso uomo la
 ripone in cose diverse (quando è malato, nella
 sanità; quando è povero, nella ricchezza); e quei
 che son consapevoli della propria ignoranza am-
 mirano coloro che sanno dire qualche gran cosa,
 superiore alla loro intelligenza. Certi, poi, re-
 putarono che al di là di questi beni molteplici
 la felicità fosse un'altra cosa che sia bene per
 se stessa, la quale sia anche a tutti questi ca-
 gione dell'esser beni. Ma forse non val proprio **4**
 la pena di prendere in esame tutte quante le
 opinioni, e basta considerare quelle che sono
 più in favore ovvero paiono avere qualche ra-
 gione.

ζῆν è la pienezza del vivere, che forma la εὐζωία;
 l'εὖ πράττειν è la pienezza dell'agire, da cui l'εὖ-
 πραξία o εὐπραγία, sinonimo di felicità pratica, rag-
 giunta, cioè, operando, e quindi diversa dall'εὐτυχία
 (l'opposto è δυστυχία) che designa il bene ottenuto per
 fortuita e favorevole destinazione del caso. Ma una certa
 felice condizione di natura (l'εὐζωία) è richiesta anche
 per la felicità: lo schiavo, ad es., non avendo la pienezza
 di vita, non può, secondo A., essere felice. Neppure i
 bambini, né gli animali inferiori sono partecipi di fe-
 licità.

note a noi. Ed ecco perché bisogna che sia stato 6
educato a oneste abitudini colui che dovrà essere
in grado di udir parlare di onestà, di giustizia
e in generale di cose politiche (poiché il prin- 7
cipio è che la cosa è così: e se questo fosse a

διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἡχῆσθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δι- 6
καλῶν καὶ ὁλῶς τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς (ἀρχὴ 7
γὰρ τὸ ὅτι· καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσ-
δεήσει τοῦ διότι). ὁ δὲ τοιοῦτος ἢ ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς
ῥηδίως. ᾧ δὲ μηδέτερον ὑπάρχει τούτων, ἀκουσάτω τῶν
Ἑσιόδου·

7. ἀρχή indica in A. sia il punto di partenza del ragionare, sia il principio logico della scienza. Ma di ἀρχή nel secondo significato, e che usa di preferenza nel plurale ἀρχαί, egli tiene abbastanza nettamente distinte due specie diverse: i principii del reale e i principii del sapere: cioè, i principii metafisici e i principii delle scienze sillogistiche (apodittiche o induttive, ἀπὸ τῶν ἀρχῶν o ἐπὶ τὰς ἀρχάς, come ha detto prima). Cfr. BONITZ, *Index aristotelicus*, 111 a, 32. Dunque, questo passo, molto controverso, può intendersi così: — l'Etica non è una scienza pura (Metafisica), ma pratica; essa muove dialetticamente dal fatto (τὸ ὅτι) morale, che deve essere già concesso, e intorno a esso ragiona servendosi dei principii sillogistici (definizioni, assiomi, ecc.); se uno riconosce che così è il fatto morale, non c'è bisogno, per convincerlo, di argomentazioni, tanto più in quanto lo scopo dell'Etica non è il conoscere, ma il fare; che se poi, chi già è educato ai principii morali, vorrà apprendere anche la scienza (τὸ διότι) della morale (l'Etica), non gli sarà impresa ardua.

Esiodo: Ἔργα, 291.

bastanza manifesto, non ci sarà bisogno di aggiungere il perché è così). Un sì fatto uditore o già possiede i principii, ovvero facilmente potrà acquistarli. Ma colui il quale né li ha, né si cura di acquistarli, ascolti i versi di Esiodo:

Ottimo è quei che da sé tutto intenda;
saggio è pur quei ch'obediente ascolti
chi ben parli; ma chi da sé non pensi,
né ascoltando altrui nel cor sia scosso,
è questi veramente un uom da nulla.

- V 7. Molti ripongono la felicità o nel piacere o nell'onore o nella virtù. Ma ritorniamo col discorso donde ci siamo partiti.

- Non senza ragioni pare che gli uomini giudichino del bene e della felicità dal lor genere di vita. I più e i più grossolani stimano che sia il piacere, e però altra vita non amano che la gaudente. Ché tre vite hanno la preferenza su tutte l'altre: quella detta ora; l'altra è la vita politica; e la terza è la vita contemplativa.
- 3 I più, dunque, si mostrano in tutto simili a schiavi, proponendosi una vita bestiale; ma trovano una ragione in questo che molti di coloro che sono al potere han le stesse passioni di Sardanapalo.
- 4 Invece, le persone fine e attive ripongono il bene e la felicità nell'onore; perché l'onore è

v. 1. Qui comincia l'esame delle opinioni prevalenti: la distinzione di esse nei tre gruppi era già, press'a poco, in Platone e in altri scrittori del tempo.

4. L'onore è riconoscimento della virtù. Nota però che *τιμή* corrisponde più a *onori* che a *onore*.

Congetturando: lett., divinando.

quasi il fine della vita politica. Ma tal fine si mostra troppo superficiale in paragone di quello che si cerca: poich  l'onore   pi  in potere di chi lo d , che di chi lo riceve. Il bene, invece, che noi andiamo congetturando,   cosa tutta propria e malagevole a esser tolta. Aggiungi che 5 gli uomini par che perseguano l'onore per dar a credere a se stessi di esser buoni: e cercano perci  di essere onorati dalle persone saggie, e presso chi li conosce, e in nome della virt .   chiaro, dunque, che anche per loro la virt    pi  eccellente.

Qualcuno preferir  forse di porre per fine della 6 vita politica la virt . Ma anche questa apparisce troppo imperfetta, perch  pu  darsi il caso che la virt  sia ancora in uno che dorma, o sia inoperoso tutta la vita, e, oltre a questi, in uno che sia oppresso dai mali e dalle sventure pi  grandi. Ora, tranne chi voglia sostenere ad ogni costo l'assunto, nessuno chiamerebbe mai felice un uomo che viva in tal maniera. E di ci  basta (ch  ne abbi  detto a sufficienza anche nei libri enciclici).

6. La virt , come dir  tra poco,   una $\xi\epsilon\iota\varsigma$, un possesso; ma A. vuol che sia attiva: $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ κατ' ἀρετὴν. L'esser virtuoso, riguardato come una mera qualit ,   ripudiato come inutile.

Assunto ($\theta\acute{\epsilon}\tau\epsilon\iota\varsigma$)   la posizione che uno prende nella disputa, affermando che una cosa   o non  .

Libri enciclici sono forse gli stessi di quelli che A. cita altrove col nome di *essoterici*, probabilmente perch  trattavano argomenti filosofici in forma pi  popolare.

7 La terza vita è la contemplativa, che esamineremo in séguito.

8 Quanto alla vita intenta ai guadagni, essa è una vita forzata; poi è chiaro che la ricchezza non è il bene che si cerca: non è altro che una cosa utile e si cerca per fine di altro. Per la qual cosa nel numero dei fini si debbono mettere piuttosto quelli detti innanzi, poichè sono amati per se stessi. Ma neanche quelli par che siano il bene che si cerca: eppure molti ragionari sono stati disseminati in loro riguardo.

Ma queste cose si lascino andare. Forse è meglio prendere in esame il bene in universale, in che modo si dica; sebbene tale questione debba riuscirci incresciosa per l'amicizia che abbiamo con coloro che hanno introdotto le Idee. Ma ben

VI 8. Critica della dottrina platonica del bene.

8. βλαιος, fatto a forza, non spontaneo (opp. a ἐκούσιος), non naturale (opp. a φύσει). Sul dispregio della vita dedita ai commerci, cfr. *Politica*, VI, iv: A., seguendo un ideale del tutto greco, non la considera come una vita degna dell'uomo virtuoso e libero.

vi. Vedute sommariamente le opinioni del volgo (οἱ πολλοί) e delle persone colte (οἱ χαρτέντες), viene ora a quelle dei σοφοί, dei filosofi. Tra questi primo, se non unico, Platone. La polemica consacrata in questo capitolo va illustrata con il primo libro della *Metafisica* (cap. vi e ix), o, per meglio dire, con tutta intera la posizione di Aristotele in rispetto a Platone e all'antica Accademia.

1. καθόλου: non già che A. voglia porre in dubbio l'universale, ma la concezione che di esso aveva Platone. Ammette il καθόλου in due sensi: o come nozione

parrà ad ognuno questo il meglio, e che per la salute della verità convenga far tacere anche i privati riguardi, specialmente poi chi fa professione di filosofo: ché, di quelli e di questa insieme essendo amici, è sacro dovere onorare di preferenza la verità.

Quei che introdussero tale dottrina, non creavano idee per le cose in cui dicevano esser un prima e un poi (per ciò appunto neppure per i numeri costruivano un'idea). Ma del bene si parla e nella categoria dell'essenza e in quella della qualità e in quella della relazione. Quello

1096 a, 17. οἱ δὲ κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην οὐκ ἐποιοῦν ἰδέας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἔλεγον (διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ἰδέαν κατασκευάζον)· τὸ δὲ ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί καὶ ἐν τῷ ποιῶ καὶ ἐν τῷ πρὸς τι, τὸ δὲ καθ' αὐτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρὸς τι (παρὰφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος).

astratta, predicato comune, del quale tratta propriamente l'*Organon*; ovvero come concetto reale, concreto, fondamento dello sviluppo dell'essere in tutte le forme particolari, non mai fuori di esse.

2. Se ci fosse un'Idea-numero, essa sarebbe prima del primo numero della serie: ciò parve assurdo. Similmente: se non c'è Idea delle cose subordinate le une alle altre, daché i beni son subordinati tra loro (il bene come sostanza è superiore al bene come relazione), non può esserci un'Idea-bene. — Nota che nel πρότερον c'è tanto il concetto di priorità nel tempo, quanto di superiorità logica (τῇ φύσει). L'essenza è un πρότερον della sostanza, e questa è un πρότερον delle categorie secondarie (qualità, quantità ecc.).

poi che è per se stesso, e che è la sostanza, è, per natura, prima di quello della relazione (questo, infatti, è come un rampollo e un accidente dell'ente); sì che non ci potrà essere una idea comune per essi.

- 3 Inoltre, parlandosi del bene in altrettanti modi che dell'ente (poiché si dice nella essenza: per es., Dio e la mente; e nella qualità: per es., le virtù; e nella quantità: per es., l'esser misurato; e nella relazione: per es., l'utile; e nel tempo: per es., l'opportunità; e nel luogo: per es., la residenza, e altre simili cose), è chiaro che non ci può essere un bene universalmente comune che sia anche unico, perché non se ne parlerebbe in tutte le categorie, ma in un'unica soltanto.
- 4 Ancora: poiché delle cose che riguardano un'unica idea, unica è anche la scienza di esse, anche

-
- 3 ὥστ' οὐκ ἂν εἴη κοινή τις ἐπὶ τούτων ἰδέα. ἔτι δ' ἐπεὶ τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἶον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς, καὶ ἐν τόπῳ δίαίτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἔν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετο ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ.
 - 4 ἔτι δ' ἐπεὶ τῶν κατὰ μίαν ἰδέαν μία καὶ ἐπιστήμη, καὶ τῶν
-

3. In breve: l'Idea o è un κοινόν, un nome astratto, vuoto di realtà; o è un ἔν, un reale, un esistente; ma non può essere l'una e l'altra cosa insieme.

4. Tieni presenti i due valori, il dialettico e il metafisico (astratto e concreto) del concetto aristotelico di categoria: in una stessa categoria astratta si trovano

di tutti quanti i beni ci sarebbe un'unica scienza. Invece ce n'è molte, persino di quelli che cadono sotto un'unica categoria: per es., dell'opportunità: in guerra, c'è la scienza strategica, nella malattia, la scienza medica; e dell'esser misurato nel cibo c'è la scienza medica, nelle fatiche, la ginnastica.

Qualcuno potrebbe pure dubitare che cosa mai 5 voglion dire con quel « in sé » di ogni cosa, una

ἀγαθῶν ἀπάντων ἦν ἂν μία τις ἐπιστήμη· νῦν δ' εἰσὶ πολλὰ καὶ τῶν ὑπὸ μίαν κατηγορίαν, ὅσον καιροῦ, ἐν πολέμῳ μὲν γὰρ στρατηγική ἐν νόσῳ δ' ἰατρική, καὶ τοῦ μετρίου ἐν τροφῇ μὲν ἰατρική ἐν πόνοις δὲ γυμναστική. ἀπορῆσαι δ' ἂν τις τί ποτε καὶ βούλονται λέγειν αὐτοέκαστον, εἴπερ ἔν τε αὐτοανθρώπῳ καὶ ἀνθρώπῳ εἰς καὶ ὁ αὐτὸς λόγος ἐστὶν ὁ τοῦ ἀνθρώπου. ἥ γὰρ ἀνθρωπος, οὐδὲν διώσουςιν·

generi di cose tra loro molto diversi. A ogni genere corrisponde una scienza.

5. Fin qui, dell'Idea come καθόλου. Ora la questione è fra trascendenza e immanenza. « *Coloro che pongono le Idee esser cause delle cose, in primo luogo, mentre cercano le cause delle cose esistenti in questo mondo, ne introducono altrettante di numero e di diverse da esse. Come uno che, volendo contare un certo numero di cose, credesse di non poterlo fare finché son poche, ma che, raddoppiandole gli riuscisse agevole. Infatti, le Idee son di numero uguale, per lo meno non inferiore, alle cose delle quali coloro cercano le cause procedendo da esse alle Idee. Così, per ogni genere di cose c'è un quid che porta lo stesso nome, non solo per le sostanze, ma per tutte le altre cose in cui ha luogo l'uno nel molteplice, tanto per le cose sensibili quanto per le eterne* » (Metaph., I, ix, 1).

- volta che e nell'«uomo in sé» e nell'«uomo» il discorso è uno e medesimo: quello dell'uomo. Perché, in quanto l'uno e l'altro è uomo, in nulla son differenti. E se così è, neanche il bene e il bene «in sé» saranno differenti, in quanto l'uno
 6 e l'altro è bene. Né già per essere eterno quel bene sarà tale a maggior diritto, se neppure una cosa bianca che duri molto tempo non è perciò più bianca di una che duri un sol giorno.
- 7 Più persuasivamente sembran di ciò parlare i Pitagorici, ponendo l'unità nella serie dei beni: l'opinione dei quali par che anche Speusippo abbia seguito. Ma di ciò se ne parli un'altra volta.

- 6 εἰ δ' οὕτως, οὐδ' ἡ ἀγαθόν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῷ αἰδίων εἶναι μᾶλλον ἀγαθὸν ἔσται, εἴπερ μὴδὲ λευκότερον τὸ πολυχρόνιον
- 7 τοῦ ἐφημέρου. πιθανώτερον δὲ ἑοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ, τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἐν· οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολουθήσαι δοκεῖ.

7. Cfr., per le dottrine pitagoriche, *Metaph.*, I, v: ponevano dieci coppie di ἀρχαί (finito, infinito; pari, dispari; quiete, moto; buono, cattivo; maschio, femmina; unità, pluralità; ecc.). Qui non si vuol dire altro che a primo aspetto pare più ragionevole la teoria pitagorica, perché, almeno, non considera l'unità (e, quindi, il bene) come trascendente o separata dalle cose (e quindi, dagli altri beni).

Speusippo, nipote di Platone, uno dei capiscuola dell'antica Accademia, con tendenze pitagoriche, come qui e altrove si dice.

Ma nelle cose dette innanzi s'intravede un 8 dubbio: che, cioè, i discorsi loro non sian fatti per ogni bene, ma secondo un'unica specie si dicano i beni che per se stessi vengon perseguiti ed amati; quelli, poi, che han facoltà di produrre tali beni, ovvero di conservarli in certo modo, ovvero di impedire le cose a loro contrarie, si chiaman beni per cagione dei primi e in un altro modo. È chiaro, invero, che dei beni 9 si può parlare in due sensi: in uno, dei beni che son tali per se stessi; in altro, dei beni che son tali in grazia dei primi. Separiamo dunque i beni, per se stessi, dai beni, che sono utili; e vediamo se di quelli se ne parla secondo un'unica idea. Ma quali beni si può porre che siano per 10

ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἄλλος ἔστω λόγος, τοῖς δὲ λεχθεῖσιν 8 ἀμφοισβήτησιν τις ὑποφαίνεται διὰ τὸ μὴ περὶ παντὸς ἀγαθοῦ τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, λέγεσθαι δὲ καθ' ἓν εἶδος τὰ καθ' αὐτὰ διωκόμενα καὶ ἀγαπώμενα, τὰ δὲ ποιητικὰ τούτων ἢ φυλακτικὰ πως ἢ τῶν ἐναντίων κωλυτικὰ διὰ ταῦτα λέγεσθαι καὶ τρόπον ἄλλον. δῆλον οὖν ὅτι διττῶς λέγοιτ' ἂν τὰγαθὰ, 9 καὶ τὰ μὲν καθ' αὐτά, θίτερα δὲ διὰ ταῦτα. χωρίσαντες οὖν ἀπὸ τῶν ὠφελίμων τὰ καθ' αὐτὰ σκεψόμεθα εἰ λέγεται κατὰ μίαν ἰδέαν. καθ' αὐτὰ δὲ ποῖα θεῖη τις ἂν; ἢ ὅσα 10

8. Nota il passaggio da ἰδέα a εἶδος, che dà luce a tutta la questione. A. ammette, come abbiamo visto, una distinzione tra beni per se stessi (καθ' αὐτά) e beni secondari che han valore soltanto di mezzi (διὰ ταῦτα). Ma l'ἰδέα, essendo trascendente, non può mai divenire un εἶδος del bene, neppure dei beni καθ' αὐτά. L'εἶδος, la specie, è forma immanente nelle cose, principio del loro sviluppo.

10. O l'Idea è uno dei beni καθ' αὐθὰ, e allora è reale,

se stessi? non forse quanti anche senz'altra compagnia si ricercano, per es. la saggezza, il vedere, alcuni piaceri, gli onori? Questi, se noi li cerchiamo anche per qualche altro bene, tuttavia si possono porre tra i beni che son tali per se stessi. Ovvero non si deve porre tra questi niente altro che l'Idea? Ma se così è, la specie verrà
 11 ad esser cosa superflua. Che se anche questi

καὶ μονούμενα διώκεται, οἷον τὸ φρονεῖν καὶ ὁρᾶν καὶ ἡδοναί τινες καὶ τιμαί; ταῦτα γὰρ εἰ καὶ δι' ἄλλο τι διώκομεν, ὅμως τῶν καθ' αὐτὰ ἀγαθῶν θείη τις ἂν. ἢ οὐδ' ἄλλο οὐδέν πλὴν τῆς ἰδέας; ὥστε μάταιον ἔσται τὸ εἶδος.
 11 εἰ δὲ καὶ ταῦτ' ἐστὶν τῶν καθ' αὐτά, τὸν ἀγαθοῦ λόγον ἐν ἅπασιν αὐτοῖς τὸν αὐτὸν ἐμφαίνεσθαι δεήσει, καθάπερ ἐν χιόνι καὶ ψιμυθίῳ τὸν τῆς λευκότητος. τιμῆς δὲ καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτῃ ἢ ἀγαθά. οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι (καὶ) κατὰ μίαν ἰδέαν.

ma non più *κοινόν*; ovvero essa sola è bene *καθ' αὐτό*, e allora diventa inutile la specie dei beni *καθ' αὐτά* (non ci sarebbe altro bene fuori di essa).

11. E neanche come *κοινόν* si può accettare l'Idea. Un *κοινόν* è, per es., *bianchezza*: perché, pur essendo la neve e la biacca cose diverse per altri lati, in quanto sono *bianche* coincidono. Ma il piacere, l'onore, la saggezza (i tre generi di vita ricordati innanzi) non hanno una stessa nozione di bene in comune, essendo, in quanto beni, del tutto diversi. In breve: A. tratta l'Idea di Platone, come un vuoto e indeterminato principio, similmente all'Uno o Ente della scuola eleatica, e nega che possa valere, né come principio dialettico, né come principio reale.

sono beni per se stessi, farà mestieri che la nozione del bene comparisca la medesima in essi tutti, così come la nozione della bianchezza è la medesima nella neve e nella biacca. Ma dell'onore e della saggezza e del piacere, in quanto sono beni, le nozioni son tra loro diverse e differenti. Non esiste, dunque, il bene inteso come qualcosa di comune secondo un'unica idea.

Ma, allora, in qual senso si chiamano tutti ugualmente beni? Che si tratti di una casuale omonimia, non pare. Sarà dunque perché da un unico bene dipendono? ovvero perché a un unico bene conchiudono tutti? o piuttosto si chiaman tali per analogia? Come quando si dice che la mente è nell'anima a quel modo che la vista è nel corpo, e così altra simil cosa in altra.

Ma queste cose è forse meglio per ora lasciarle da parte: ché la diligente investigazione

ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ' ἄρά γε τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατὰ ἀναλογίαν; ὥς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ. ἀλλ' ἴσως ταῦτα

12-13. A. rimanda, naturalmente, alla *Metafisica* la ulteriore trattazione della teoria. Qui quel che più importa ed è decisivo, è che l'Idea platonica, essendo un χωριστόν, non può essere un πρακτόν: ma l'oggetto dell'Etica è appunto questo.

Omonime chiama A. quelle cose che hanno il solo nome in comune, ma natura diversa. *Sinonime*, invece, quelle che, pur non comprese nello stesso genere, tuttavia si riferiscono *ad idem* (πρὸς ἓν) o dipendono *ex eodem* (ἀφ' ἐνός).

di tali cose appartiene, se mai, più propriamente a un'altra filosofia; e parimenti la considerazione dell'Idea. Che se anche esiste un certo bene che sia unico e si predichi in comune, tale cioè che separato dagli altri per se stesso sia bene, è chiaro che non potrà giammai esser praticato né posseduto dagli uomini: e noi qui non cerchiamo altro bene che di questa sorta.

- 14 Ma forse a qualcuno parrà che la cognizione di tal bene sia vantaggiosa per conoscere quei beni che si possono possedere e praticare: perché, avendolo come per esemplare, noi conosceremo meglio anche quelli che a noi son beni; e, conosciutili, li potremo conseguire.

-
- μὲν ἀφετέον τὸ νῦν, ἑξακριβοῦν γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλης ἂν εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῆς ἰδέας. εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἓν τι καὶ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστὸν αὐτό τι καθ' αὐτό, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν
- 14 οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπων· νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται. τάχα δὲ τῷ δόξειεν ἂν βέλτιον εἶναι γνωρίζειν αὐτὸ πρὸς τὰ κτητὰ καὶ πρακτὰ τῶν ἀγαθῶν· οἷον γὰρ παράδειγμα τοῦτ' ἔχοντες μᾶλλον εισόμεθα καὶ τὰ ἡμῖν ἀγαθὰ, κἂν εἰδῶμεν,
-

14-16. Alcuni han notato che qui A. rivolge a Platone un'obbiezione che può valere altrettanto bene contro la sua *Etica*, della quale né il fabbro né il medico trarranno vantaggio. Non si perda di vista che per A. ogni nostra conoscenza trae origine dall'esperienza, e che l'arte a sua volta si acquista con la esperienza mediante la generalizzazione del dato; sì che, in verità, nessun'arte, o

Il ragionamento ha, invero, qualche verisimi- 15
glianza, ma non pare andar d'accordo con le
scienze: le quali tutte, ad alcun bene mirando e
quello che a esso ancora manca ricercando, la
conoscenza di quel tal bene non curan per nulla.
Eppure non è ragionevole che un sì fatto aiuto
da tutti gli artefici sia ignorato e negletto. Ed è 16
ben dubbio in che sarà avvantaggiato per la sua
arte un tessitore o un fabbro che conosca « il
bene stesso », ovvero come sarà miglior medico
o miglior capitano colui che ha contemplato
« l'Idea stessa ». È evidente che il medico non
considera la sanità a questo modo, ma egli con-
sidera la sanità dell'uomo, anzi, meglio, quella
di quest'uomo, perché egli medica il singolo.

E di questo basti quel che si è detto fin qui.

ἐπιτενξόμεθα αὐτῶν. πιθανότητα μὲν οὖν τινα ἔχει ὁ λόγος, 15
ἔοικεν δὲ ταῖς ἐπιστήμας διαφωνεῖν· πᾶσαι γὰρ ἀγαθοῦ
τινος ἐφριέμεναι καὶ τὸ ἐνδεές ἐπιζητοῦσαι παραλείπουν
τὴν γνῶσιν αὐτοῦ. καίτοι βοήθημα τηλικούτον τοὺς τεχνίτας
ἅπαντας ἀγνοεῖν καὶ μηδ' ἐπιζητεῖν οὐκ εὐλογον. ἄπορον 16
δὲ καὶ τί ὠφελήθησεται ὑφάντης ἢ τέκτων πρὸς τὴν αὐτοῦ
τέχνην εἰδὼς αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, ἢ πῶς ἰατρικώτερος ἢ στρα-
τηγικώτερος ἔσται ὁ τὴν ἰδέαν αὐτὴν τεθεαμένος. φαίνεται
μὲν γὰρ οὐδὲ τὴν ὑγίειαν οὕτως ἐπισκοπεῖν ὁ ἰατρός, ἀλλὰ
τὴν ἀνθρώπου, μᾶλλον δ' ἴσως τὴν τοῦδε· καθ' ἕκαστον γὰρ
ἰατρεύει.

scienza pratica, può avvantaggiarsi di un principio posto
al di là del mondo della nostra esperienza.

VII 9. La felicità ha da essere un bene perfetto e da sé bastante.

- Ritorniamo nuovamente a cercare che cosa sia mai il bene. Poiché non appare il medesimo in questa azione e in quell'altra, né in questa o quell'arte: altro è nella medicina e altro nella strategia, e via via similmente. Che cosa è dunque in ciascuna il bene? Non forse quello per la cui cagione l'altre cose tutte si mettono in atto? Nella medicina ciò è la sanità; nella strategia, la vittoria; nell'edificatoria, la casa; in altro, altro: quello che in ogni azione e in ogni proposito è il fine: ché in vista di questo gli uomini operano il resto. Laonde, se per le azioni tutte quante c'è un certo fine, esso sarà il bene pratico; e se dei fini ce n'è parecchi, il bene sarà questi fini. Così di discorso in discorso siamo pervenuti al medesimo punto. Questo dobbiamo ora sforzarci di chiarire maggiormente.
- 3 I fini pare che siano parecchi, ma poiché alcuni li vogliamo a cagione di altri (per es. le ricchezze, i flauti e, in generale, gli strumenti), è chiaro che non tutti sono perfetti: ma il bene sommo par che debba essere cosa perfetta. Sicché, se c'è una cosa solamente che sia perfetta, questa sarà il bene che si cerca; se ce n'è parecchie,
- 4 sarà la più perfetta tra esse. Quella che per se stessa è conseguita chiamo io più perfetta di quella che si consegue per cagion d'altra; e quella che non è mai voluta per cagion d'altra chiamo

VII. 3. *Perfetto*: τέλειον, di una natura identica al τέλος, compiuta e sufficiente in se stessa.

più perfetta di quelle che possono esser volute sia per se stesse sia per cagion di quella prima: in breve, assolutamente perfetta è quella voluta sempre per se stessa e non mai per altra. Tale 5 par che sia più di ogni altra la felicità: questa, infatti, vogliamo sempre per se stessa e non mai per altra: l'onore, il piacere, la mente e tutte le virtù si vogliono, sì, anche per loro stesse (ché noi vorremmo ciascuna di esse, se anche niente ce ne venisse), ma le vogliamo anche in grazia della felicità, pensando di poter esser felici per mezzo loro. Ma la felicità niuno la vuole in grazia di queste, né in genere per altra cosa.

Alla stessa conclusione par che si giunga 6 movendo dal « bastar da sé »: poichè il bene perfetto reputiamo che sia da sé bastante. E chiamo « da sé bastante » non il bastare a colui solo che vive una vita solitaria, ma anche ai genitori e ai figli e alla moglie e, in generale, agli amici e cittadini, giacché l'uomo è naturalmente un essere politico. Pure, in tal cosa va posto un 7 certo termine: perché chi la estendesse ai genitori, discendenti e amici degli amici, andrebbe all'infinito. Ma questo è da considerarsi in séguito; per ora, stabiliamo che basta da sé ciò che senz'altro fa la vita preferibile e di niuna

6. Anche *αὐταρκές* (non τὸ αὐτῷ ἀρκοῦν, ma τ. αὐτὸ α.) è parola molto complessa, di cui tuttavia il significato vien fuori abbastanza chiaro dalla trattazione. Il sommo bene deve esser tal cosa che sia sufficiente per sé sola a far felice.

cosa mancante: e tale si stima che sia la felicità; ed è inoltre di tutte le cose la più degna di esser voluta, senza che tra esse sia annoverata. Che se tra esse l'annoveri, è chiaro che più desiderabile diviene unita al più tenue dei beni: perché quel che si aggiunge genera una sovrabbondanza di beni, e dei beni quello che è maggiore è più desiderabile sempre.

Onde la felicità apparisce un bene perfetto e da sé bastante, essendo il fine delle azioni.

9 10. Il concetto della felicità ha da esser cavato dal concetto dell'attività umana nella sua perfezione. Ma forse dir che la felicità è il più grande dei beni par cosa in cui tutti siam d'accordo, e si aspetta ancora che venga detto più chiaramente quel che sia.

1097 b, 15. τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι, ἔτι δὲ πάντων αἰρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην. συναριθμουμένην γὰρ δῆλον ὡς αἰρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μείζον αἰρετώτερον αἰεὶ. τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐταρκες ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὐσα τέλος.

8. Intorno a questo passo si sono molto affaticati i comentatori. Come può ciò che è perfetto crescere ancora? Se la felicità include in sé tutti i beni, come possono questi aggiungersi a essa? Se il testo è esatto, potrebbe interpretarsi distinguendo tra beni per se stessi, i quali sono compresi tutti nel sommo bene (una volta che questo è τέλειον e αὐταρκες), e beni secondari o esteriori (cose che si possono desiderare). La virtù, ad es., è costitutiva del sommo bene; onori, ricchezze, ecc.

Questo ci verrà fatto facilmente se si potrà 10
 cogliere l'opera che è propria dell'uomo. Poiché,
 come per il sonatore di flauto e per lo statuario
 e per ogni artefice e, in generale, per tutti quelli
 che hanno qualche operazione, nell'opera consiste
 la bontà e perfezione loro; così avverrà anche
 per l'uomo, se pure c'è opera alcuna propria di
 lui. Forse che, mentre ci sono certe opere e azioni 11
 proprie del fabbro e del calzolaio, dell'uomo poi
 non ce n'è nessuna, ma fu generato inoperoso?
 Ovvero, come dell'occhio e della mano e del
 piede e, in somma, di ciascuna delle membra si
 vede esserci una qualche opera, così non repu-
 teremo noi esserci, oltre tutte queste, anche una
 qualche opera che sia propria dell'uomo?

E quale dunque sarà essa mai? Il vivere, no: 12
 che è comune anche alle piante, e noi cerchiamo
 quella che è propria dell'uomo. Si metta dunque
 da parte la vita accrescitiva e nutritiva. Seguirà
 una vita sensitiva; ma anch'essa è comune al

possono mancare al di là del necessario (nobiltà di natali,
 opulenza, ecc.). Sì che di questi ultimi basta anche il
 più piccolo per dare all'uomo perfetto (l'uomo virtuoso)
 una sovrabbondanza di felicità.

10-11. L'ἔργον e la πρᾶξις stanno tra loro come un ideale
 da realizzare (τὸ εἶ, la perfezione) e il metterlo in atto.
 L'uomo, in quanto uomo, ha un ἔργον da realizzare che
 è il concetto stesso di uomo. Questo sarà per lui il bene
 perfetto (τῶν ἀθόν καὶ τὸ εἶ). Nota il procedimento induttivo
 all'usanza socratica, per cui si procede dialetticamente
 a una determinazione sempre maggiore del concetto di
 felicità.

- 13 bué e al cavallo e ad ogni animale. Resta dunque che sia una vita attiva di quella parte che è ragionevole. Ma, di questa, una parte è ragionevole in quanto è obbediente alla ragione; e l'altra perché la possiede, e pensa. Ma anche la vita di questa dicendosi in due maniere, s'ha a pigliare quella che è in atto, la quale con maggior diritto merita tal nome.
- 14 Dunque, l'opera dell'uomo è l'attività dell'anima secondo ragione o, almeno, non priva di ragione. Affermiamo poi che è dello stesso

- 13 1098 a, 3. λείπεται δὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος. τούτου δὲ τὸ μὲν ὥς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὥς ἔχον καὶ διανοούμενον. διττῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ'
- 14 ἐνέργειαν θετέον· κυριώτερον γὰρ αὕτη δοκεῖ λέγεσθαι. εἰ δ' ἔστιν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ

13. *Ragionevole*: τὸ λόγον ἔχον. Bada, però, che λόγος non corrisponde alla *ragione* intesa modernamente, alla quale si avvicina di più il νοῦς e la διάνοια presi insieme. λόγος è il discorso che esprime un ragionamento. Siamo nella cerchia dialettica o discorsiva (della διάνοια, non del νοῦς, mente, facoltà di intuire i principii eterni del reale).

Qui si vuole dar rilievo alla differenza tra ἐξῆς e ἐνέργεια. L'*abito* (v. Parte II) sta, per così dire, tra la *potenza* e l'*atto*: ad es., se io ignoro la matematica, ho la mera δύναμις; quando io l'abbia appresa, ma dormo, ho la ἐξῆς di quella scienza, non l'*attualità* di essa: questa c'è soltanto nell'*atto* in cui io penso la matematica.

14. ψυχῇ, sostituita a ζωῇ, denota l'intero principio della vita: nell'uomo, discorso e azione. Κατὰ λόγον (secondo ragione) in confronto con μὴ ἄνευ λόγου (non senza ragione) vuol esprimere l'attività della parte che ha il

genere l'opera dell'uomo, e dell'uomo che sia valente: non altrimenti che del citaredo e del bravo citaredo; e così in tutti i casi senza eccezione, se si aggiunge l'eccellenza della virtù all'opera di ciascuno (l'opera del citaredo è suonar la cetra, del bravo citaredo suonarla bene). Se così stanno le cose dette, e poniamo che opera dell'uomo è una certa vita, e questa non sia altro che attività dell'anima e azioni con ragione congiunte, e che è proprio dell'uomo valente bene e bellamente operare, e che ciascuna cosa è condotta a perfezione dalla virtù che le è propria: se così è, dico, il bene umano divien 15 l'attività dell'anima secondo virtù; e se più sono

ἀνευ λόγου, τὸ δ' αὐτό φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατ' ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον (κιθαριστοῦ μὲν γὰρ τὸ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ)· εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ξωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δὲ ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δὲ εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δὴ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς 15 ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.

λόγος in confronto di quella che non possiede in proprio il λόγος, ma si sottomette al suo governo. Cfr. Parte II. Più forte di κατὰ λόγον è l'espressione che vien dopo: μετὰ λόγου (congiunto con ragione): la prima indica nell'azione la conformità alla norma stabilita; la seconda, oltre di essa, l'elemento extraintellettuale. Cfr. VI, XIII, 5.

le virtù, quella sarà che è secondo l'ottima e perfettissima.

- 16 Aggiungi: in una vita perfetta. Perché, come una sola rondine o un sol giorno non fa primavera, così neppure un sol giorno né un picciol tempo fa l'uomo beato e felice.

[Si è dato, per tal modo, in abbozzo il concetto del bene, né si ha da esigere una precisione maggiore, non sopportandola l'argomento].

- VIII 11. Si confronta e conferma questo concetto con le opinioni filosofiche e volgari più in voga.

Si deve considerare la felicità non solo per quel che si è concluso e per le ragioni dalle quali è mosso il nostro discorso, ma anche per le cose che di lei si suol dire. Poiché con la verità concordano tutte le cose che a lei convengono; dal falso, invece, la verità presto discorda.

- 2 Pertanto, essendo stati divisi i beni di tre sorta, quelli detti esterni, quelli dell'anima e

Un punto capitale è quello, qui dato, di *virtù* (*ἀρετή*) intesa come eccellenza e perfezione di ogni cosa. Si tenga presente nella parola moderna il concetto antico.

16. *In una vita perfetta*: ἐν βίῳ τελείῳ. Cfr. n. a VII, 3: qui è aggiunta l'idea del tempo, volendosi che la felicità sia una condizione durevole.

VIII. 1. Ricorda il principio di identità e contraddizione come norma suprema della coerenza dialettica.

2. La ripartizione era già in Platone, *Leggi*, 743 E.

Anche il concetto di ψυχή non corrisponde esattamente al moderno di *anima*, perché, se tu ne eccettui il νοῦς χωριστός, essa non è pel greco un termine di opposizione al *corpo*. In A., poi, corpo e anima si corrispondono come

quelli del corpo, diciamo che quei dell'anima sono beni più propriamente degli altri e in sommo grado. E le azioni e gli atti dell'anima all'anima attribuiamo. Sì che bene parleremo seguendo questa opinione che è antica e dai filosofi conceduta. E rettamente ancora si è detto che certe 3 azioni e certi atti sono il fine; sì che vengono a trovarsi tra i beni dell'anima, e non tra gli esterni.

Concorda con questo anche quel che abbi- 4 am detto chiamando uomo felice chi ben viva e bene operi: poiché per felicità s'intese, press'a poco, una specie di vita prospera e perfetta.

E anche le condizioni che si soglion richie- 5 dere per la felicità par che si trovino tutte quante in quel che è stato detto. Poiché alcuni la ripon- 6 gono nella virtù, altri nella saggezza, altri in una certa sapienza: certi, a queste condizioni, o ad alcune di esse, vogliono unito il piacere, o almeno che non sia escluso; cert'altri ci comprendono anche la prosperità esteriore. Di queste 7 opinioni parte han fautori assai ed antichi; parte, pochi, ma celebrati: l'una e l'altra parte dei quali è da credere che non erri interamente, ma che in qualcosa almeno o anche moltissimo dica dirittamente.

materia e forma, potenza e atto. Quindi la divisione si riduce da tre a due: *beni dell'anima* e *beni esteriori* (cfr. infatti *Etica Eud.*, 1218 b, 32).

4. Detto: in I, iv, 2.

- 8 Concorda, dunque, il mio discorso con chi dice che la felicità è la virtù stessa o una certa virtù: poiché alla virtù appartiene l'attività ad
 9 essa conforme. La differenza forse è, e non piccola, nello stabilire se il più gran bene sia nel suo possesso o nell'uso, nell'abito o nell'atto. Poiché l'abito può darsi che ci sia senza che compia niente di buono, per es. in chi dorme o in altro simil modo giaccia inoperoso; ma dell'attività non può esser così: essa di necessità opererà, e opererà perfettamente. E come nei giuochi Olimpici non i bellissimi e robustissimi son coronati, ma quelli che han lottato (ché tra questi sono i vincitori); così anche alle

8. Si rammenti che qui siamo in un saggio preliminare di idee che saranno in séguito elaborate più nettamente. Delle opinioni correnti A. accetta la parte che par giusta: cioè, che la felicità è un bene spirituale (1); che tuttavia anche il favore delle circostanze è necessario (2); che essa è data dalla virtù (3); non scompagnata dal piacere (4); e che a compierla concorrono anche i beni esteriori (5). Dal confronto singolo vengono in vista alcune discrepanze che sarà compito della trattazione ulteriore chiarire (i concetti di virtù e di piacere). Ma l'accordo sommario è per A. buona prova di aver trovato il punto giusto per la soluzione del problema.

9. Che A. abbia in vista scuole e dottrine allora molto note, si vede facilmente. Ma, scarseggiando i documenti, forse è meglio non indugiarsi troppo. Qui, ad es., si riferisce a Speusippo, che aveva definito la felicità come una *ἕξις τελεία*, e a Senocrate (altro caposcuola dell'antica Accademia) che l'aveva definita come *κτῆσις τῆς οἰκείας ἀρετῆς*. Non *ἕξις*, dice A., ma la felicità ha da esser *ἐνέργεια*; non *κτῆσις*, ma *χρῆσις*.

bellezze e ai beni della vita pervengono coloro che operano rettamente.

Ed è la vita loro per se stessa piacevole. 10
 Invero, il pigliar piacere è cosa dell'anima, e però a ciascuno è piacevole la cosa di cui dicesi amatore: il cavallo, all'amatore di cavalli, lo spettacolo, all'amatore degli spettacoli; e, nello stesso modo, anche, la giustizia a chi di essa è amatore, e, in generale, le cose conformi a virtù a chi della virtù è amante. Le cose, tut- 11
 tavia, che piacciono al volgo son tra loro in contrasto, perché tali cose non sono per natura piacevoli, ma agli amatori dell'onesto piacciono le cose che sono per natura piacevoli. Di tal fatta sono le azioni conformi a virtù, e però sono piacevoli a questi tali; e sono piacevoli per loro stesse. Né ha bisogno del piacere la 12
 vita di costoro come di una frangia, ma ha il piacere in se stessa. Poiché, oltre le cose dette, neppure è uomo buono chi non gode delle belle azioni; e neppure si può chiamare giusto chi non gode a praticar la giustizia, né liberale chi delle azioni liberali non gode. E degli altri, similmente.

Se così è, per loro stesse saranno piacevoli 13
 le azioni conformi a virtù. Inoltre saranno anche e buone e belle, e ciascuna di queste qualità

12. *Frangia*: περιάπτου (amuleto, aggiunta, ecc.: l'idea è di un *ornamento*).

13. *Si è detto* dianzi che il citaredo valente sa suonare bene la cetra.

in sommo grado, se è vero che di esse giudica bene l'uomo valente; ma ch'egli giudichi bene, 14 si è detto. Ottima cosa, dunque, e bellissima e piacevolissima è la felicità; né tali qualità stanno in lei separate, secondo che dice l'epigramma di Delo:

È quella delle cose la più bella
ch'è la più giusta, come la più buona
è l'esser sano; la più dolce, poi,
è, per natura, il conseguir quel che ami;

ché queste cose si trovan tutte quante nelle più eccellenti attività: queste poi, ovvero quell'una di esse che è la più eccellente, dico essere la felicità.

- 15 Ciò non ostante, è evidente, come abbiám detto, ch'essa ha bisogno per di più anche dei beni esterni: essendo impossibile, o almeno non agevole, che operi egregie cose chi è privo di mezzi. Ci son molte cose che non si possono operare se non si hanno, a guisa di strumenti, 16 amici, ricchezza e potenza politica; di alcune, poi, chi ne manca, la sua felicità è turbata, ad es. nobiltà di natali, bella figliolanza, bellezza. Poiché chi è interamente deforme d'aspetto non può per niun modo divenire felice, né chi è di vile nascita, o solo e senza figli: e forse è ancor peggio se alcuno abbia figli o amici pessimi; ovvero 17 se, avendoli buoni, gli sian morti. Pare, dunque,

14. *Come abbiám detto*: una esplicita conferma non c'è stata, ma si è accennato a questa opinione come fondata probabilmente su qualche buona ragione.

come s'è detto, che l'uomo felice abbia bisogno anche di una prosperità di tal sorte. Onde alcuni mettono alla pari la buona fortuna con la felicità.

[Si correggono o temperano alcune delle opinioni esposte. Ad es., ridurre la felicità alla fortuna non è giusto; è vero che essa è tanto gran bene che par quasi un dono divino, ma appunto perciò non si deve attribuire al caso. Poi, consistendo la felicità nell'attività dell'anima virtuosa, quasi tutti sono in grado di acquistarla. Non dunque dal caso, ma dalla natura nostra dipende. Ne è prova anche il carattere politico dell'uomo, che può, con l'educazione, vivendo nello Stato, attingere alla propria perfezione. E, quindi, alla propria felicità. I bruti, e anche i bambini, vengono, per ciò, esclusi dalla felicità. Tuttavia, c'è qualcosa di giusto nell'opinione combattuta. Chi, vissuto per certo tempo felice, cada poi in sventure, come si favoleggia di Priamo, sarà chiamato felice? Non pare. Per questo, dianzi, si pose come condizione della felicità una vita perfetta e compiuta per ogni lato. — E, allora, nessuno si dovrà, finché vive, chiamar felice, secondo il detto attribuito a Solone? — Ma in tal caso si potrebbe dubitare che sin dopo morte la vicenda degli onori e disonori, della buona o cattiva fortuna dei nostri figli, tenessero sempre la nostra felicità in pericolo. — È dunque il caso di pigliar in tanta considerazione un elemento tanto instabile, che farebbe della felicità qualcosa di continuamente variabile?]

12. La felicità dell'uomo veramente virtuoso.

Ovvero andar dietro alle fortune non è in niun modo cosa sensata? Ché non consiste in quelle il viver bene o male, ma di quelle ha bi-

x
9

- sogno l'umana vita per aggiunta, come abbi-
detto: laddove della felicità veramente padrone
sono le attività conformi a virtù, e dello stato
10 contrario le contrarie. Anzi, la nostra sentenza
riceve una conferma anche dalla presente que-
stione. Poiché per nessuna delle umane opere
si trova tanta fermezza quanto per le attività
che sian conformi a virtù: esse sembran essere
anche più stabili delle scienze. E tra esse stesse
le più degne di onore sono anche le più stabili,
perché in queste passano la lor vita i beati più
che in tutte le altre e senza nessuna interrup-
zione. E qui si vede la cagione che di esse non
avviene mai dimenticanza.
- 11 Si troverà dunque, nell'uomo felice quello che
si cerca, ed egli sarà tale durante la vita: poiché
sempre, ovvero a preferenza degli altri, volgerà
l'opera e la mente alle cose virtuose: e i casi della
fortuna sopporterà bellissimamente, in tutto e per

x. 10. A. vuole la felicità sottratta alla fluttuazione della fortuna. Tale condizione durevole egli trova nel concetto della felicità riposta nella attività dell'anima. Ma, poiché la vera attività egli ha riposto nell'attualità, come può la felicità esser continua nell'uomo? Continua sarà negli esseri superiori (i beati). È vero; ma, d'altra parte, col concetto di virtù come *abito* che tende continuamente all'atto, noi daremo alla virtù quel carattere stabile per cui neppure si potrà dire che l'uomo perda, quasi scordandosi, i frutti del suo operare e la permanente possibilità di esser felice. Le scienze, qui ricordate, son quelle che si fondano su la sempre mutevole *δόξα*. Cfr. VI, v, in fine.

tutto convenevolmente: colui, appunto, che è veramente buono, tetragono e senza biasimo. E molte 12 cose apportandogli la fortuna, differenti per grandezza o piccolezza, è manifesto che la piccola prosperità, e così anche la piccola avversità di fortuna non gli sarà di gran momento alla vita; la grande, poi, e assai buona fortuna gli potrà ben fare più beata la vita (essendo tal cosa atta per natura ad accrescerle ornamento: e il suo uso diviene allora onesto e bello); all'incontro, l'avversa ridurrà la beata vita in angustie e in rovina, apportando dolori e impedendo molte attività. Non dimeno anche in tali infortuni risplende l'onestà, quando alcuno, pur grandi e molti, li sopporti con animo sereno: non per insensibilità, ma perché generoso e d'animo grande. E se le attività 13 son padrone della vita, come si disse, nessuno dei beati può diventar misero, perché non opererà mai cose odiose o vili. Essendo veramente buono e saggio, noi stimiamo che egli debba sopportare ogni fortuna dignitosamente e operare sempre nel miglior modo che le circostanze gli consentano; non altrimenti che un buon capitano deve usare dell'esercito, di cui dispone, nella maniera più utile alla guerra, e il calzolaio dalle pelli

11. *Colui appunto*: l'«uomo veramente buono» e «tetragono senza biasimo» son parole di Simonide cit. in *Protag.*, 339 B.

13. *μακάριος*, ripetuto qui e altrove, è un termine più forte di *εὐδαίμων*. La beatitudine è di Dio, degli esseri celestiali e degli uomini che vivono la vita filosofica.

dategli fare i calzari più belli che si può, e così discorrendo per tutti gli altri artefici.

- 14 Se così è, giammai diventerà misero l'uomo felice; neppure, tuttavia, sarà egli beato, se incorrerà nelle calamità di Priamo. Ma neppure sarà vario e facilmente mutabile: perché non facilmente sarà smosso dalla felicità, né da qualsivoglia infortunio, ma da quelli che sian grandi e molti. Da i quali non ritornerà felice in breve tempo, ma, se mai, in un tempo lungo e perfetto, durante il quale sarà divenuto capace di cose grandi e belle.

[Si conchiude che la felicità può esser conseguita dall'uomo, pur che s'intenda di una felicità umana. Intorno poi alle fortune e alle sventure dei posteri non pare ben detto che all'uomo felice nulla importino, ma è dubbio se lo stesso accada all'uomo felice dopo morte.]

[La felicità è tra le cose degne di lode o non piuttosto tra quelle degne d'onore? Si loda una cosa sempre in vista di altra, che è quindi ad essa superiore. Delle cose ottime non c'è lode, ma qualcosa di migliore e maggiore: il principio e la causa di tutti i beni è cosa degna di onore e divina.]

14. La felicità, essendo lo stato più alto e durevole dell'anima, non è agevole né perderla né acquistarla.

PARTE SECONDA

LA VIRTÚ

SEZIONE I. - La virtù etica.

1. Quanto importi al politico la conoscenza dell'anima.

Poiché la felicità è una certa attività dell'anima conforme a virtù perfetta, si deve prendere in esame la virtù: forse in tal modo potremo meglio vedere anche quel che sia la felicità. Intorno a essa pare 2

XIII. Avendo definita la felicità come atto dell'anima conforme a virtù, anzi alla perfetta virtù, intraprende ora l'analisi scientifica della definizione. La virtù umana si presenta con uno svolgimento corrispondente allo sviluppo dell'anima. Virtù *fisica* sarà quella che a noi proviene dalla φύσις: che è da natura, comune a tutti gli esseri viventi. Il primo grado di virtù umana sarà, dunque, quella che si esercita nella sfera sensitiva che, tendendo all'azione, si chiama *oressi* o appetito. Ma, come nel processo conoscitivo la sensazione, per sé, non potrebbe fondare la conoscenza empirica se il νοῦς non illuminasse la sua opacità, così qui l'anima appetitiva deve esser guidata dalla ragione, affinché si generi il primo grado di virtù propriamente umana. Questo primo grado prende nome di *virtù etica*. Alla conoscenza scientifica corrisponde, nell'attività pratica, il grado superiore della *virtù dianoetica*, nella quale si esercita immediatamente la razionalità dell'anima.

2. Abbiamo visto (I, II, 5-9) che l'uomo (tranne il νοῦς χωριστός, che è puramente teoretico) presuppone, per la

che anche l'uomo veramente politico debba essersi affaticato moltissimo, perché egli vuol fare
 3 i cittadini buoni e ubbidienti alle leggi (esempio di ciò abbiamo i legislatori di Creta e di Sparta,
 4 e se di tali ce n'è stati altri altrove); e se è propria della politica questa considerazione, è chiaro che la ricerca dovrà esser fatta secondo che da prin-
 5 cipio ci proponemmo. E dovendosi considerare della virtù, s'intende della virtù umana, imperocché il bene che andavam cercando è l'umano, e
 6 umana la felicità che si ricercava. Virtù umana chiamo non quella del corpo, ma quella dell'ani-
 7 ma, e felicità chiamo un'attività dell'anima. Così stando le cose, è chiaro che il politico deve sapere

7 1102 a, 18. εἰ δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι δεῖ τὸν πολιτικὸν εἰδέναι πῶς τὰ περὶ ψυχῆν, ὥσπερ καὶ τὸν ὀφθαλμοὺς θεραπεύοντα καὶ πᾶν σῶμα, καὶ μᾶλλον ὅσῳ τιμιωτέρα καὶ βελτίων ἢ πολιτικὴ τῆς ἱατρικῆς.

vita pratica, lo Stato. Qui sorgono e han valore i giudizi di approvazione e di riprovazione che son l'oggetto della considerazione etica. La moralità si realizza nello Stato, perché in esso si acquista con l'educazione l'ἦθος o costume. L'educazione è stabilita dalle leggi, le quali additano lo scopo della civil comunanza. L'uomo di Stato deve rappresentare il governo della ragione, moderatrice suprema dell'umana condotta, che, altrimenti, sarebbe in balia dei ciechi e disordinati impulsi dell'animalità.

3. Licurgo a Sparta, Minosse diede le leggi a Creta. L'esame delle loro costituzioni è nel lib. II della *Politica*. Di essi fa elogi anche Platone nelle *Leggi*.

7. Altri intendono: *Non altrimenti che chi dovrà curare gli occhi ha da conoscere anche tutto il corpo.*

in qualche modo quel che riguarda l'anima: non altrimenti che gli occhi o altra parte del corpo, chi dovrà curarli: anzi, tanto più, quanto la politica è più onorevole e più eccellente della medicina. Tra i medici i più bravi si danno allo studio di molte cose che riguardano la conoscenza del corpo. Deve, dunque, anche il politico speculare intorno all'anima: specularne per il fine detto dianzi e quanto basti per quello che si cerca, ché un'investigazione più diligente e ampia è forse impresa troppo più grave di quel che la presente materia richiegga.

2. Le parti dell'anima. Distinzione delle virtù in etiche e dianoetiche. Anche nei ragionamenti essoterici son dette dell'anima a sufficienza alcune cose, delle quali dobbiamo ora far uso. Ad es., che di essa c'è una

1102 a, 26. λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἔξωτε- 9
ρικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἓνια, καὶ χρηστέον αὐτοῖς. οἶον τὸ

9. *Essoterici*: v. nota a I, v, 6. Altri intendono: *nei discorsi estranei*, cioè estranei alla scuola aristotelica: negli scritti dell'Accademia. In ogni modo, non si pensi ai libri del *De Anima*, dove la su menzionata divisione della ψυχή è combattuta e superata definitivamente col nuovo concetto dello sviluppo (cfr. ivi, I, 1, 26; III, 1x, 3; ecc.). Quella divisione, platonica nel fondo, sarebbe stata formulata così per la prima volta da Senocrate. A., pur accennando chiaramente che per lui non si tratta di divisione, ma di distinzione, accetta la partizione perché concessa e praticamente sufficiente allo scopo, ma poi con un piccolo trattamento dialettico l'accomoda fino a darle una forma nuova.

parte priva di ragione e una parte ragionevole.

10 Se queste poi siano distinte come le parti del corpo e come ogni cosa che si può fare in parti; ovvero sian due idealmente, ma non atte per natura ad esser divise, così come è nella circonferenza il convesso e il concavo, — al presente non fa nessuna differenza.

11 E della parte priva di ragione, l'una è simile alla comune e vegetativa: dico quella che è cagione del nutrirsi e del crescere. La qual facoltà dell'anima si può mettere in tutti gli esseri che si nutrono, anche negli embrioni, e che questa sia la medesima anche negli esseri perfetti, essendo più ragionevole che sia la medesima piuttosto che una diversa. La virtù, dunque, di questa

10 μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον. ταῦτα δὲ πότερον διώρισται καθάπερ τὰ τοῦ σώματος μέρη καὶ πᾶν τὸ μεριστόν, ἢ τῷ λόγῳ δύο ἐστὶν ἀχώριστα πεφυκότα καθάπερ ἐν τῇ περιφερείᾳ τὸ κυρτόν καὶ τὸ κοῖλον, οὐθὲν διαφέρει

11 πρὸς τὸ παρόν. τοῦ ἀλόγου δὲ τὸ μὲν ἔοικε κοινῷ καὶ φυτικῷ, λέγω δὲ τὸ αἷτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι· τὴν τοιαύτην γὰρ δύναμιν τῆς ψυχῆς ἐν ᾧασι τοῖς τρεφομένοις θεῖη τις ἂν καὶ ἐν τοῖς ἐμβρύοις, τὴν αὐτὴν δὲ ταύτην

12 καὶ ἐν τοῖς τελείοις· εὐλογώτερον γὰρ ἢ ἄλλην τινά. ταύ-

10. *Idealmente*, astrattamente. Si oppone a ἀχώριστα πεφυκότα.

11. *Esseri perfetti*: la vita è uno sviluppo dalle forme elementari alle supreme, ma il suo principio (ψυχὴ) è unico e si svolge per propria legge.

12-13. Intorno a ciò ha scritto A. in *De somno et vigilia*, *De insomniis*, *De divinatione per somnum*, che figurano tra i *Parva Naturalia*.

facoltà mostrasi comune e non propria dell'uomo. Tal parte e tale facoltà par che sia attiva specialmente nel sonno. Ma l'uomo buono e l'uomo malvagio nel sonno non si discernono minimamente; onde si suol dire che per metà della vita i felici non son differenti dai miseri. E ciò accade verisimilmente, perché il sonno è inerzia dell'anima in quanto dicesi buona o malvagia: a meno che certi moti in qualche maniera per poco non vi pervengano, e per questa via sian migliori i fantasmi degli uomini dabbene che quelli di qualsivoglia altro. Ma di questo basta, e si lasci 14 da parte la facoltà nutritiva, dacché per natura non è partecipe dell'umana virtù.

Un'altra natura dell'anima sembra esserci ancora, che, priva di ragione, pure in qualche

της μὲν οὖν κοινή τις ἀρετὴ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη φαίνεται· δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς ὕπνοις ἐνεργεῖν μάλιστα τὸ μόριον τοῦτο καὶ ἡ δύναμις αὕτη, ὁ δὲ ἀγαθὸς καὶ κακὸς ἥκιστα διάδηλοι καθ' ὕπνον, ὅθεν, φασὶν οὐδὲν διαφέρειν τὸ ἥμισυ τοῦ βίου τοὺς εὐδαίμονας τῶν ἀθλίων. συμβαίνει δὲ τοῦτ' εἰκότως· 13 ἀργία γάρ ἐστιν ὁ ὕπνος τῆς ψυχῆς ἣ λέγεται σπουδαία καὶ φαύλη, πλὴν εἴ πη κατὰ μικρὸν διικνουῦνται τινες τῶν κινήσεων, καὶ ταύτῃ βελτίω γίνεται τὰ φαντάσματα τῶν ἐπιεικῶν ἢ τῶν τυγόντων. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἄλλis, καὶ 14 τὸ θρεπτικὸν ἑατέον, ἐπειδὴ τῆς ἀνθρωπικῆς ἀρετῆς ἁμοιῶρον πέφυκεν· ὅμοιον δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος 15

15. Il *continente* (ἐγκρατής) segue la ragione, ma con sforzo, perché la parte appetitiva resiste quanto può alla sottomissione. In questo egli è inferiore al *temperante*

maniera ne è partecipe. Noi lodiamo, infatti, il ragionare dell'uomo continente o incontinente e quella parte dell'anima che ha la ragione. Ella dirittamente e a onestissime cose li invita; ma apparisce in loro anche un'altra parte fuori della ragione ingenerata, la quale con la ragione combatte e contrasta. E proprio come le membra paralizzate che, se uno si propone di muoverle a destra, è trascinato all'incontro a sinistra; medesimamente avviene per l'anima, ch  le voglie degli incontinenti la trascinano verso le cose
 16 contrarie.   ben vero che nei corpi si scorge la parte che devia, e per l'anima, no. Ma non perci    forse meno da stimarsi che anche nell'anima sia una parte fuori della ragione, che a lei contraddice e s'oppone. N  qui importa dire in che

εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῇ λόγου. τοῦ γὰρ ἑγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν. ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ· φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάγεται τε καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ. ἀτεχνῶς γὰρ καθάπερ τὰ παραλελυμένα τοῦ σώματος μόρια εἰς τὰ δεξιὰ προαιρουμένων κινῆσαι τοῦναντίον εἰς τὰ ἀριστερὰ παραφέρεται, καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς
 16 οὕτως· ἐπὶ τάναντία γὰρ αἱ ὁρμαὶ τῶν ἀκρατῶν. ἀλλ' ἐν τοῖς σώμασι μὲν ὁρῶμεν τὸ παραφερόμενον, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς οὐχ ὁρῶμεν. ἴσως δὲ οὐδὲν ἥττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναι τι

(σώφρων), di cui i desideri sono già stati composti in completa armonia col λόγος. Nota che nell'incontinente il vizio non deriva dal principio razionale, ma dalla natura irrazionale dell'anima.

16. *Contrarie*, alla ragione.

modo sia tal parte diversa. Che poi anch'essa 17
partecipi di ragione, come si disse, è palese;
ubbidisce, di certo, alla ragione quella dell'uomo
continente. E le obbedisce forse ancora di più
quella dell'uomo temperante e forte, perché in
ogni cosa è all'unisono con la ragione. Onde ap- 18
parisce di due maniere anche la parte priva di
ragione: l'una, vegetativa, che in nessun modo
comunica con la ragione; l'altra, che ha facoltà
di bramare e, in generale, di appetire, ne par-
tecipa in certo modo, in quanto le dá ascolto e

παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον. πῶς δ'
ἕτερον, οὐδὲν διαφέρει. λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, 17
ὥσπερ εἵπομεν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς.
ἔτι δ' ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου· 18
πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ. φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διτ-
τόν· τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυ-
μητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν
αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν. οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν
φίλων φαιμέν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὥσπερ τῶν μαθηματικῶν.
ὅτι δὲ πείθεται πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ

17. Il partecipare (μετέχειν) alla ragione significa, dunque, *ubbidire* a essa o, meglio, *esser in armonia con essa*.

18. ὀρεκτικόν è il nome generale a tutta la parte irrazionale per sé, ma razionale per partecipazione. A essa appartiene l'ἐπιθυμία (la brama, il desiderio), il θυμός (l'impeto, l'ardire) e la βούλησις (la volontà).

Le ragioni del padre, le seguono i figli buoni, non perché le intendano, ma perché son persuasi che quello è il loro vero bene. Nella matematica non ha luogo la persuasione, ma la dimostrazione, non l'obbedienza, ma l'intendere.

- la segue. E in questo modo appunto noi affermiamo di accogliere le ragioni del padre e degli amici, e non come quelle della matematica. Che in certo modo ubbidisca alla ragione la parte che ne è priva, lo indicano anche gli ammonimenti e ogni rimprovero ed esortazione. E se anche questa parte convenisse chiamar ragionevole, sarà allora la parte ragionevole di due maniere: l'una, sovranamente e in se stessa; l'altra, che le dá volentieri ascolto, come si deve dare alla voce del padre.
- 20 Anche la virtù si distingue secondo questa differenza: delle virtù alcune chiamo dianoetiche

-
- 19 νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτήμησις τε καὶ παράκλησις. εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς
- 20 ἀκουστικόν τι. διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν
-

19. Dunque, la dialettica ci ha portato a questo spostamento dello schema psicologico dell'Accademia: che la parte irrazionale non può esser riguardata come tutta irrazionale alla stessa maniera; né la parte razionale è tutta tale a ugual diritto. Di qui l'ὁρεκτικόν, che, mentre salva la rotta unità dell'anima concatenandosi, in su, con l'anima propriamente razionale, in giù, con l'anima propriamente irrazionale, offrirà ad A. il fondamento per il suo concetto di virtù. Che poi non si porti luce maggiore al platonico concetto di partecipazione (μέτεχεν) e all'ambigua frase τὸ λόγον ἔχειν (cfr. in italiano: essere *ragionevole* ed essere *razionale*) — ciò dipende dalla natura della trattazione politica e popolare.

20. La sapienza, o filosofia, per se stessa — in quanto speculazione — è fuori della considerazione morale (i suoi

e le altre etiche: dianoetiche, la sapienza e la intelligenza e la prudenza; etiche, la liberalità e la temperanza. Quando, infatti, parliamo del costume di alcuno, non diciamo che è sapiente o intelligente, ma che è mansueto o temperante; e lodiamo anche il sapiente, riferendoci all'abito: ché noi chiamiamo virtù quegli abiti che meritano d'esser lodati.

LIBRO SECONDO

Essendo la virtù di due specie: **1**
5. La virtù non è da natura, né contro natura. l'una dianoetica, l'altra etica; la dianoetica per lo più si genera e accresce per via d'insegnamento, ed ha perciò bisogno d'esperienza e di tempo; invece, la virtù

ταύτην λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικὰς. λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ ἡθους οὐ λέγομεν ὅτι σοφὸς ἢ συνετὸς ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ σώφρων, ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἕξιν τῶν ἕξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν.

διττῆς δὲ τῆς ἀρετῆς οὕσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ **1** ἠθικῆς, ἣ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει

attributi sono il vero o il falso, non il buono o il cattivo); ma può esservi inclusa riguardandola come uno stato dell'anima, un abito che perfeziona chi lo possiede (considerando non la *filosofia*, ma il *filosofo*).

Lib. II, 1. 1. Per la virtù dianoetica è necessaria la maturità mentale (cfr. I, III, 7, nota). — Cicerone, primo

etica (ἠθική) proviene da abitudine, onde anche ha avuto il nome, leggermente modificato, da ἔθος (abitudine).

- 2 Di qui anche è palese che nessuna delle virtù etiche si genera in noi per natura: nessuno, infatti, degli esseri naturali piglia abitudine diversa: per es. la pietra, portata da natura all'ingiù, non mai si abituerebbe a portarsi all'insù, neanche se uno, per abituarla, in su la gettasse diecimila volte; né il fuoco si porterà mai all'ingiù, né nessun altro degli esseri naturali potrebbe mai essere abituato in altro modo. Dunque,
- 3 le virtù non s'ingenerano né per natura né

- καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται, ὅθεν καὶ
- 2 τοῦτομα ἔσχηκεν μικρὸν παρεκκλινόν ἀπὸ τοῦ ἔθους. — ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίγνεται· οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται, οἷον ὁ λίθος φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἂν ἐθισθεῖν ἄνω φέρεσθαι, οὐδ' ἂν μυριάκις ἐθίξῃ τις ἄνω ῥίπτων, οὐδὲ τὸ πῦρ κάτω, οὐδὲ ἄλλο οὐδέν τῶν ἄλλως πεφυκότων ἄλλως
- 3 ἂν ἐθισθεῖν. οὗτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίγονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελει-

o tra i primi, tradusse ἠθικός con *moralis*: « *Quia pertinet ad mores, quod ἦθος illi vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus, sed decet augentem linguam latinam nominare moralem* » (*De fato*, I, 1).

2-3. La virtù è creazione (non è un dato, φύσει); né ci vien imposta da fuori (παρὰ φύσιν), perché la capacità di essa è in noi.

contro natura, ma nascono in noi che, atti per natura a riceverle, vi diventiamo perfetti mediante l'abitudine.

Inoltre di quante cose in noi so- 4
 4. Nelle cose natu-
 rali la potenza
 precede l'atto, nel-
 la pratica l'atto
 precede la virtù.
 pravvengono naturalmente, prima
 portiamo in noi la potenza, poi
 diam fuori gli atti di esse. La qual
 cosa è evidente nei sensi: invero, non acquistam-
 mo il senso della vista o dell'udito per avere molte
 volte veduto o molte volte sentito; al contrario,
 avendolo, ne usammo, e non già con l'uso l'avem-
 mo. Ma le virtù acquistiamo noi essendo stati
 prima attivi, siccome avviene anche nelle altre
 arti. Poiché le cose che per farle bisogna prima
 averle imparate, queste noi impariamo facendole:
 così, edificando, si diviene edificatori, suonando la
 cetra, citaredi. E così anche diventiamo giusti

ουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθνους. — ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν πα- 4
 ραγίνεται, τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομιζόμεθα, ὕστερον
 δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν, ὅπερ ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων δηλον
 (οὐ γὰρ ἐκ τοῦ πολλάκις ἰδεῖν ἢ πολλάκις ἀκοῦσαι τὰς
 αἰσθήσεις ἐλάβομεν, ἀλλ' ἀνάπαλιν ἔχοντες ἐχρησάμεθα, οὐ
 χρησάμενοι ἔσχομεν)· τὰς δὲ ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες
 πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν. ἃ γὰρ δεῖ μα-
 θόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδο-
 μῶντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί.
 οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ
 δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεία ἀνδρεῖοι.

4. *Altre*: nel senso che anche noi diciamo: « voi altri ».

operando cose giuste, temperanti operando cose temperate, forti operando cose forti.

- 5 Fa fede di ciò anche quel che avviene nelle città, dove i legislatori fanno buoni i cittadini abituandoli al bene: questo è l'intento di ogni legislatore; e quanti non lo portano bene ad effetto, errano: di qui la differenza tra una cittadinanza e l'altra, l'una buona, l'altra malvagia.

- 6 5. La virtù noi conquistiamo con l'esercitarci in atti virtuosi. Ancora: ogni virtù (e così ogni arte) si genera e perisce dalle medesime cose e mediante le medesime cose: dal suonar la cetra vengon fuori i buoni e i cattivi citaredi. Analogamente, per gli edificatori e per tutti gli altri: ché, edificando bene, si diviene in séguito buoni edificatori; edificando male, cattivi. Se così non fosse, non ci sarebbe nessun bisogno del maestro, ma tutti nascerebbero buoni o cattivi. Lo stesso vale appunto anche per le virtù: perché nel modo di agire nelle relazioni con gli uomini ci facciamo gli uni giusti, gli altri ingiusti; e nel modo di agire nei pericoli e abituandoci a temere o ad osare, diventiamo gli uni forti e gli altri vili. E similmente per quel che riguarda le brame e le ire. Gli uni diventano saggi e miti, gli altri intemperanti e irascibili: portandosi, in quelle circostanze, gli uni in un modo, gli altri in un altro.

In una parola: gli abiti derivano dagli atti di

5. *Cittadinanza*: veramente πολιτεία è la costituzione della πόλις.

ugual natura. Perciò bisogna rendersi conto della **8** qualità degli atti, perché secondo la differenza loro conseguita la differenza negli abiti. Non è dunque di piccolo momento che uno sia abituato sin da giovane così o così, ma di grandissimo, anzi è il tutto.

[Un trattato di morale non ha da essere una pura teoria, ma aver di mira la pratica. Né si posson dare regole stabili, perché ognuno deve trarre dall'esame delle circostanze particolari la regola per l'azione. Tuttavia gioveranno alcune considerazioni. E, cioè, che bisogna guardarsi dagli eccessi ed essere moderati in ogni cosa, specialmente nei piaceri. Mentre poi la virtù risulta da una giusta misura in ogni azione, essa, a sua volta, rende agevole il serbare la giusta misura: astenendoci dai piaceri sensuali, diveniamo temperanti; divenuti temperanti, possiamo più degli altri astenercene. E però, segno d'aver acquistato una virtù, è il piacere che da essa proviamo. Di qui la necessità, riconosciuta già da Platone, di essere educati dalla prima giovinezza a rallegrarsi o a dolersi di ciò che conviene: perché l'uomo dabbene prova piacere dal ben fare, il malvagio dal fare il male. Non si deve, dunque, combattere il piacere, da cui è come colorata la nostra vita, tanto che ogni nostra azione ha per norma, più o meno, il piacere o il dolore. Del piacere, piuttosto, si deve far moltissimo conto, e determinarne il giusto uso. Sì che si può dire che ogni trattazione etica e politica versa intorno al piacere e al dolore.]

- IV 6. L'atto è virtuoso se compiuto con disposizione virtuosa. Questo distingue la virtù dalle arti e dalle scienze.
- Ma uno potrebbe dubitare in qual senso noi diciamo che a divenir giusto bisogna operare cose giuste, e a divenir saggio, cose saggie. Chi, infatti, opera cose giuste e saggie, di già è giusto e saggio, così come chi esercita la grammatica e la musica è già grammatico e musico.
- 2 Ovvero, neppure nelle arti avviene così? In effetto, può darsi che uno faccia qualcosa di grammatico o a caso o per suggerimento di un altro. Ma egli sarà un grammatico solo allora quando e farà qualcosa di grammatico e la farà grammaticalmente: cioè, secondo l'arte grammatica che abbia in se stesso.
- 3 Aggiungi che neppure è la stessa cosa per le arti, come per le virtù: le cose prodotte dall'arte

- IV 1105 a, 17. ἀπορήσεις δ' ἂν τις πῶς λέγομεν ὅτι δεῖ τὰ μὲν δίκαια πράττοντας δικαίους γίνεσθαι, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονας. εἰ γὰρ πράττουσιν τὰ δίκαια καὶ τὰ σώφρονα, ἤδη εἰσὶν δίκαιοι καὶ σώφρονες, ὥσπερ εἰ τὰ γραμματικὰ καὶ τὰ μουσικά, γραμματικοὶ καὶ μουσικοί. ἢ οὐδ' ἐπὶ τῶν τεχνῶν οὕτως ἔχει; ἐνδέχεται γὰρ γραμματικόν τι ποιῆσαι καὶ ἀπὸ τύχης καὶ ἄλλου ὑποθεμένου. τότε οὖν ἔσται γραμματικός, ἐὰν καὶ γραμματικόν τι ποιῇ καὶ γραμματικῶς.
- 3 τοῦτο δὲ ἔστιν τὸ κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ γραμματικὴν. ἔτι οὐδ'

IV. 1. Esser giusto è aver già l'abito virtuoso; far cose giuste può avvenire anche a chi non è virtuoso.

2-4. *In se stesso*: cioè, realizzando la forma che ha nell'anima sua; altrimenti, realizzerà la forma che è nell'anima di un altro, poniamo, del suo maestro. — *A for-*

hanno il loro pregio in se stesse, sí che basta farle pregevoli in un certo modo. Invece, le azioni virtuose non basta che abbiano certe qualità perché sian fatte con giustizia e con temperanza; ma bisogna ancora che, chi opera, operi comportandosi in certo modo: primieramente, con scienza; dipoi con proposito, e con proposito che abbia per fine le cose che opera; in terzo luogo, che, operando, sia costante e non si muti. E queste condizioni, tranne quella della scienza, non si annoverano per il possesso delle altre arti; invece, per il possesso delle virtù il sapere val poco o niente, e le altre condizioni non vi possono poco, ma il tutto: le quali, per l'appunto,

ὁμοίόν ἐστιν ἐπὶ τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀρετῶν. τὰ μὲν γὰρ ὑπὸ τῶν τεχνῶν γινόμενα τὸ εὖ ἔχει ἐν αὐτοῖς, ἀρκεῖ οὖν ταῦτα πὼς ἔχοντα γενέσθαι τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πὼς ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πὼς ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδῶς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ. ταῦτα δὲ πρὸς μὲν τὸ τὰς ἄλλας τέχνας ἔχειν οὐ σιναριθμεῖται, πλὴν αὐτὸ τὸ εἰδέναι πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς τὸ μὲν εἰδέναι μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει, τὰ δ' ἄλλα οὐ μικρὸν ἀλλὰ τὸ πᾶν δύναται, ὥπερ ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν τὰ

tiori, dunque, vale l'argomento per la virtù, per la quale, a differenza dell'arte, si esige la disposizione morale dell'agente (*la maniera in cui operano gli uomini giusti*). Questo è uno dei passi più caratteristici dell'Etica aristotelica: chi v'introducesse i concetti della coscienza morale moderna si metterebbe in un circolo senza uscita.

- ci provengono dall'operare spesso cose giuste e
 4 temperate. Diconsi poi giusti e temperati quei fatti, quando siano tali, quali l'uomo che è giusto o temperante opererebbe; e giusto e temperante non è chi tali cose opera soltanto, ma chi le opera anche nella maniera in cui operano gli
 5 uomini giusti e temperanti. Bene, dunque, si dice che con l'operare cose giuste l'uomo diventa giusto e con l'operare cose temperate l'uomo diventa temperante; e nessuno, che queste non operi, potrà mai avvenire che diventi buono.
- 6 Ma i più, senza operare, si rifugiano nei ragionamenti e credono di filosofare e diventar così bravi uomini: imitando in ciò quei malati, i quali ascoltano attentamente i medici, ma non fanno nessuna delle cose ordinate.

- 4 δίκαια καὶ σώφρονα περιγίνεται. τὰ μὲν οὖν πράγματα δίκαια καὶ σώφρονα λέγεται, ὅταν ἢ τοιαῦτα οἷα ἂν ὁ δίκαιος ἢ ὁ σώφρων πράξειεν· δίκαιος δὲ καὶ σώφρων ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα πράττων, ἀλλὰ καὶ ὁ οὕτως πράττων ὥς οἱ δίκαιοι
 5 καὶ σώφρονες πράττουσιν. εὖ οὖν λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ τὰ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται καὶ ἐκ τοῦ τὰ σώφρονα ὁ σώφρων. ἐκ δὲ τοῦ μὴ πράττειν ταῦτα οὐδεὶς ἂν οὐδὲ μελλήσσειε γενέσθαι ἀγαθός.

5-6. *Il sapere val poco*, ecc.: non è per opposizione al concetto di virtù quale scienza in genere; ma di virtù quale arte o abilità: perciò la derisione dei filosofanti (φιλοσοφῶντες), che con ragionamenti retorici credevano d'insegnar la virtù. Sono i Sofisti: cfr. X, ix, 20.

Come, pertanto, questi, in tal modo curandosi, non avranno nessun vantaggio pel corpo; così quelli, in tal modo filosofando, non ne avranno per l'anima.

Segue ora che si consideri che v
 7. La virtù non è un affetto né una potenza, ma è un abito. cosa è la virtù. Poiché, dunque, tre son le cose che han generazione nell'anima: affetti, potenze e abiti, la virtù

v. Qui cambia un po' bruscamente il tono della ricerca, o, per dir meglio, si ripiglia da capo la ricerca, ma da un altro rispetto. Che cosa sia la virtù si è mostrato risolvendola nel concetto di *atto*: l'ἔξις intervenne per formare la nostra costituzione morale, per non disperdere il frutto della nostra attività. Ma l'abito non è mera abilità di far cose giuste, ma deve operare e operare giustamente. — Ora essa è guardata non più nella sua attività, ma nella sua immutabilità, empiricamente. L'ἔξις è la disposizione psicologica che ogni individuo acquista di fronte ai fatti della sua sensibilità (τά ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα). Quella disposizione è varia da individuo a individuo, come le sensazioni. E come nel discorso noi raccogliamo nelle parole le nostre sensazioni, condensandole in una formula astratta, così qui si elabora formalisticamente la varietà individuale in schemi o tipi di disposizioni lodevoli (*le virtù*) che fan capo a una medesima legge: quella del *giusto mezzo*. Si risolve in questo modo (dialetticamente) la questione dell'unità o molteplicità delle virtù, le quali per il contenuto sono un molteplice, per la forma fanno un'unità.

1-2. Per la distinzione cfr. *Categorie*, 8 b, 25 e sgg. Le virtù, si accennò già nella polemica contro Platone (I, vi, 3), sono *qualità* dell'uomo che le possiede. Al luogo citato A. enumera tra le qualità: 1. l'ἔξις e la διὰθεσις, l'una come disposizione stabile, l'altra, mutevole; 2. i modi diversi da cui si può essere affetti, che, con

2 sarà una di queste. Chiamo affetti il desiderio, l'ira, il timore, l'ardire, l'invidia, la gioia, l'amore, l'odio, il rincrescimento, lo zelo, la pietà: in genere, ciò a cui segue piacere o dolore. Chiamo potenze quelle, per le quali diciamo d'esser capaci di provare questi affetti: ad es., in quanto possiamo essere adirati o addolorati o impietosi. Abiti, infine, chiamo quelli, secondo i quali ci comportiamo bene o male rispetto a gli affetti: per es., se violentemente o debolmente rispetto a l'ira, ci comportiamo male; se misuratamente, bene; e così per gli altri affetti.

3 Né le virtù, dunque, né i vizi sono affetti, perché dagli affetti non siam chiamati né bravi né dappoco, sì bene dalle virtù o dai vizi. E poi gli affetti non ci danno né lode né biasimo (perché non si loda né chi teme, né chi s'adira, e neanche si biasima chi semplicemente s'adira, ma chi s'adira in un certo modo); in-

2 1105 b, 25. — ἔξεις δὲ καθ' ὅς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀναιμῶς, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ, ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τὰλλα.

termine usato spesso per significare gli stati mutevoli di ogni essere, si chiamano *πάθη* (gli Scolastici tradussero con *passiones*, che oggi suol avere altro significato); 3. la *δύναμις φυσική*, nel quale significato è presa la potenza anche in questo luogo. L'ἔξεις è inscritta anche nella categoria o genere del *πρὸς τι* (relazione) in *Cat.*, 11 a, 22.

vece, secondo le virtù o i vizi siam lodati o biasinati. Inoltre, noi ci adiriamo o c'impauriamo senza deliberato proposito, laddove la virtù è un certo deliberato proposito, o, almeno, non è senza di esso. Oltre di questo, degli affetti noi diciamo che ci muovono; per le virtù e per i vizi non diciamo di esser mossi, ma di trovarci in una certa disposizione. Per le medesime ragioni non sono neppure potenze, perché non diciamo di essere né buoni né cattivi per il semplice poter provare affetti; né perciò siam lodati, né biasimati. Di più, le potenze ci son date dalla natura; ora, dalla natura noi non siam fatti né buoni né cattivi. Ma di questo s'è parlato prima. In conclusione, se le virtù non sono né affetti né potenze, resta che siano abiti.

Quel che è la virtù in genere, si è detto. Ma non basta dire che è un abito: bisogna dire anche quale abito sia.

Si dica, dunque, che ogni virtù perfeziona il ben condursi di quell'essere di cui è virtù e rende pregevole la sua operazione. Per es., la virtù

8. La virtù è la perfezione dell'atto propriamente umano.

1106 a, 13. ὁ τι μὲν οὖν ἐστὶν τῷ γένει ἡ ἀρετή, εἴρηται· δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως εἰπεῖν, ὅτι ἕξις, ἀλλὰ καὶ ποία τις. ὁ γὰρ οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετή, οὐκ ἂν ἦ ἀρετή, αὐτό τε εὖ

vi. Dato il genere (abito), rimane ora la differenza specifica.

2-3. Tutte le virtù sono ordinate teleologicamente alla perfezione umana; alla realizzazione, cioè, dell'ἔργον

dell'occhio fa l'occhio valente e valente l'operazione sua: ch  per la virt  dell'occhio vediamo bene. Parimenti, la virt  del cavallo fa il cavallo valente e buono al corso e a portare il cavaliere e a sostenere l'impeto dei nemici.

- 3 E se cos  sta per tutte le cose, anche la virt  dell'uomo sar  un abito dal quale l'uomo   fatto buono e bene render  l'opera che gli   propria. Come questa dovr  essere, gi  abbiamo detto.

- 4 Ma ci sar  palese anche in questa maniera, se, cio  osserveremo quella qualit  che alla virt    naturale.

In ogni cosa, continua o divisibile, si pu  prendere il pi , il meno, l'uguale; e questi, o per rispetto alla cosa stessa o verso noi. L'uguale  

-  χον  ποτελε  και τ   ργον α το  ε   ποδίδωσιν, ο ον   το   φθαλμο   ρετ  τ ν τε  φθαλμ ν σπουδα ον ποιε  και τ   ργον α το  τ  γ ρ το   φθαλμο   ρετ  ε   ρ μεν.  μο ως   το   ππου  ρετ   ππον τε σπουδα ον ποιε  και  γαθ ν δραμ ν και  νεγκ ν τ ν  πιβ την και μ ναι τ ς
- 3 πολεμ ους. ε  διη το τ'  π  π ντων ο τως  χει, και   το   νθρωπου  ρετ  ε η  ν  ξις  φ'  ς  γαθ ς  νθρωπος γ νεται και  φ'  ς ε  τ   αυτο   ργον  ποδ σει. π ς δ  το το
- 4  σται,  δη μ ν ειρ καμεν,  τι δ  και  δ'  σται φανερ ν,

 νθρωπου. La loro gerarchia corrisponde a quella delle parti psicologiche, dianzi descritte.

4. In questa maniera: cio , riguardando la virt  non pi  come atto, ma come stato. —   naturale: πο α τ ς  στι   φύσις α τ ς: la differenza specifica   veduta φυσ κ ς, nel divenire naturale (φ σις).

un certo mezzo tra l'eccesso e il difetto. Chiamo 5
mezzo della cosa l'ugualmente distante dall'uno
e dall'altro degli estremi, il quale è uno solo e
il medesimo in tutte; chiamo mezzo rispetto a
noi quello che né eccede né fa difetto, e questo
non è unico né medesimo per tutti. Per es., se 6
dieci è molto e due è poco, si prende il sei come
mezzo in rispetto alla cosa: in ugual misura, in-
fatti, è superiore ed è superato: questo mezzo è
secondo la proporzione aritmetica.

ἐὰν θεωρήσωμεν ποῖα τίς ἐστιν ἡ φύσις αὐτῆς. ἐν παντὶ δὴ
συνεχεῖ καὶ διαιρετῶ ἔστιν λαβεῖν τὸ μὲν πλεῖον τὸ δ' ἑλάττω
τὸ δ' ἴσον, καὶ ταῦτα ἢ κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἢ πρὸς ἡμᾶς·
τὸ δὲ ἴσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως. λέγω δὲ τοῦ 5
μὲν πρᾶγματος μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον ἀφ' ἑκατέρου τῶν
ἄκρων, ὅπερ ἐστὶν ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶσιν, πρὸς ἡμᾶς δὲ ὁ
μήτε πλεονάζει μήτε ἐλλείπει· τοῦτο δ' οὐχ ἓν, οὐδὲ ταῦτόν 6
πᾶσιν. οἷον εἰ τὰ δέκα πολλὰ τὰ δὲ δύο ὀλίγα, τὰ ἕξ μέσα

5-6. Il divenire naturale è il mondo del movimento e della quantità, il mondo della materia: quivi il genere di ogni cosa è fissato da una proporzione degli elementi che la compongono, sì che né eccedano né difettino. Questo è il mezzo della cosa, in sé, al quale le singole cose si avvicinano più o meno, a seconda della loro perfezione naturale. In questo senso si dice che l'arte imita la natura. Il mondo delle azioni è considerato qui nello stesso modo (πρᾶξις, azione; πρᾶγμα, cosa): l'azione tipica costituisce la virtù perfetta, ma in rispetto a noi quel tipo va adattato a seconda della imperfezione individuale. Questo è il compito delle scienze pratiche (per es., della medicina). — *Proporzione*: oggi si chiama serie in progressione aritmetica.

- 7 Ma il mezzo verso noi non si deve pigliare in questo modo, perché, se a qualcuno mangiarsi dieci mine è molto e due mine è poco, il maestro di ginnastica non gli ordinerà sei mine, perché anche questo può darsi che sia o molto o poco per chi l'ha da ricevere: per Milone è poco, per un principiante di ginnastica è molto. Similmente, 8 per il giuoco della corsa e della palestra. In questo modo, appunto, ogni scienziato fugge l'eccesso e il difetto, e cerca il mezzo e questo preferisce: 9 il mezzo, dico, non della cosa, ma verso noi. E se ogni scienza compie bene per tal modo l'opera sua, mirando al mezzo e a questo le opere indirizzando (onde delle opere perfette si suol dire

-
- λαμβάνουσιν κατὰ τὸ πρᾶγμα· ἴσθ' γὰρ ὑπερέχει τε καὶ ὑπερέχεται· τοῦτο δὲ μέσον ἐστὶν κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν 7 ἀναλογίαν. τὸ δὲ πρὸς ἡμᾶς οὐχ οὕτω ληπτέον· οὐ γὰρ εἴ τῳ δέκα μναὶ φαγεῖν πολὺ δύο δὲ ὀλίγον, ὁ ἀλείπττης ἕξ μνᾶς προστάξει· ἔστι γὰρ ἴσως καὶ τοῦτο πολὺ τῷ ληψομένῳ ἢ ὀλίγον· Μίλωνι μὲν γὰρ ὀλίγον, τῷ δὲ ἀρχομένῳ τῶν γυμνα- 8 σίων πολὺ. ὁμοίως ἐπὶ δρόμου καὶ πάλης. οὕτω δὴ πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἑλλειψιν φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ' αἰρεῖται, μέσον δὲ οὐ τὸ τοῦ 9 πράγματος ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς. εἰ δὴ πᾶσα ἐπιστήμη οὕτως τὸ ἔργον εὖ ἐπιτελεῖ, πρὸς τὸ μέσον βλέπουσα καὶ εἰς τοῦτο ἄγουσα τὰ ἔργα (ὅθεν εἰώθασιν ἐπιλέγειν τοῖς εὖ ἔχουσιν
-

7. *Milone*, grande atleta e grande mangiatore.

9-10. La virtù *etica* è il tipo perfetto della nostra φύσις sensibile, ed è come un'altra φύσις che noi acquistiamo con l'educazione. Di qui la sua superiorità su l'arte, che non va più in là dell'imitazione.

che non c'è nulla né da togliere né da aggiungere, reputando che l'eccesso e il difetto guastino la perfezione e la medietà la conservi); se, come dico, i buoni artefici, a quello mirando, fan l'opere loro; la virtù, che d'ogni arte è più diligente e migliore, non altrimenti che la natura, ben dovrà tendere al mezzo. Intendo, della virtù etica, ché 10 essa versa intorno agli affetti e alle azioni, dove ha luogo l'eccesso e il difetto e il mezzo. Per es.: del timore, dell'ardire, del desiderio, dell'ira, della pietà e, in generale, del piacere e del dolore c'è un più e un meno, entrambi imperfetti; ma nel 11 provar quelli affetti quando conviene e in quello che conviene e verso di chi conviene e per il fine e nel modo convenienti, consiste il mezzo e l'eccellenza che son propri della virtù.

Anche per le azioni si dá parimenti eccesso, 12 difetto, mezzo.

ἔργοις ὅτι οὔτε ἀφελεῖν ἔστιν οὔτε προσθεῖναι, ὥς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως φθειρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σφζούσης), εἰ δὴ οἱ ἀγαθοὶ τεχνῖται, ὥς λέγομεν, πρὸς τοῦτο βλέποντες ἐργάζονται, ἡ δὲ ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστὶν ὥσπερ καὶ ἡ φύσις, τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική. λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν· αὕτη γάρ ἐστιν περὶ 10 πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὀλῶς ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστιν καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρω οὐκ εὖ, τὸ δὲ ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα 11 καὶ ὥς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις 12

La virtù, dunque, versa intorno agli affetti e alle azioni, in cui l'eccesso è un errore e il difetto è biasimato, ma il mezzo vi sta rettamente ed è lodato: le quali due condizioni son proprie della virtù.

- 13 Conchiudendo, la virtù è una certa medietà, come quella che al mezzo dirige la sua mira.
- 14 Si aggiunga che errare si può in molti modi (perché il male è dell'infinito, per usare un'immagine dei Pitagorici, e il bene è del finito), ma la rettitudine è di una sola specie: e però l'una cosa è facile, l'altra è difficile, facile non toccar lo scopo, difficile toccarlo. Anche per questa ragione riesce al vizio l'eccesso e il difetto; alla virtù, la medietà.

-
- καὶ τὸ μέσον. ἡ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν, ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἀμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται· ταῦτα δ' ἄμφω τῆς
- 13 ἀρετῆς. μεσότης τις ἄρα ἐστίν ἡ ἀρετὴ, στοχαστικὴ γε οὖσα
- 14 τοῦ μέσου. ἔτι τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἐστίν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἵκαζον, τὸ δὲ ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου), τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς· διὸ καὶ τὸ μὲν ῥᾶδιον τὸ δὲ χαλεπὸν, ῥᾶδιον μὲν τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ, χαλεπὸν δὲ τὸ ἐπιτυχεῖν. καὶ διὰ ταῦτ' οὖν τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔλλειψις, τῆς δὲ ἀρετῆς ἡ μεσότης.
-

14. Nella serie pitagorica delle ἀρχαὶ l'ἐν sta dalla parte dell'ἀγαθόν; il κακόν, dalla parte del πλῆθος (cfr. nota a I, VI, 7).

È, dunque, la virtù un abito di proporsi quel 15
che consiste nella medietà verso noi, determinata
con ragione e come l'uomo saggio determinerebbe. Ed è una medietà fra due vizi, l'uno per
eccesso e l'altro per difetto: anche perché, mentre 16
dei vizi alcuni difettano e altri eccedono nella
misura conveniente sia degli affetti sia delle
azioni, la virtù, invece, trova ed elegge il mezzo.

Perciò, secondo la sostanza e 17
10. In qual senso la
virtù non è mezzo,
ma estremo. quel ragionamento che dichiara
l'essenza, la virtù è una medietà;
ma, in rispetto al sommo bene e alla perfezione,
essa è il più alto punto. — Non ogni azione, né 18
ogni affetto ammette la medietà, perché di al-
cuni il nome stesso già comprende la pravità,

ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα 15
τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειε.
μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ'
ἔλλειψιν· καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δὲ ὑπερβάλλειν 16
τοῦ δέοντος ἐν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν, τὴν
δὲ ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ αἰρεῖσθαι. διὸ κατὰ 17
μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα
μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἀριστον καὶ τὸ εὐ ἀκρότης.
οὐ πᾶσα δὲ ἐπιδέχεται πρᾶξις οὐδὲ πᾶν πάθος τὴν με- 18
σότητα· ἔνια γὰρ εὐθὺς ὠνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς

15. Questa, la nota definizione dialettica della virtù. La
saggezza (v. sezione II) è l'abito di determinare, caso
per caso, le azioni che dobbiamo compiere.

17-20. *Essenza*: astratta, prescindendo dalla materia
(affetti e potenze), in cui vive la sostanza, la vita con-
creta di ogni singola azione.

come la malevolenza, l'impudenza, l'invidia; e, tra le azioni, l'adulterio, il furto, l'omicidio. Tutte queste cose, e le simiglianti, son biasimate perchè prave per se stesse, non perchè siano eccessi o difetti. In queste non ha luogo giammai la rettitudine, ma sempre l'errore. E per queste il bene o il non bene non consiste nel quando e come e con chi uno debba fare adulterio, ma assolutamente il fare qualsivoglia di queste cose è errore.

- 19 Similmente dicasi per chi credesse che dell'ingiustizia, della pusillanimità, della intemperanza si dia medietà, eccesso e difetto; perchè, in tal caso, ci sarebbe una medietà di un eccesso e di un difetto, e un eccesso di un eccesso, e un difetto

φαιλότης, Οἶον ἐπιχειρεκακία ἀναισχυντία φθόνος, καὶ ἐπὶ τῶν πράξεων μοιχεία κλοπή ἀνδροφονία· πάντα γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα ψέγεται τῷ αὐτὰ φαῦλα εἶναι, ἀλλ' οὐχ αἱ ὑπερβολαὶ αὐτῶν οὐδ' αἱ ἐλλείψεις. οὐκ ἔστιν οὖν οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν, ἀλλ' αἰεὶ ἁμαρτάνειν· οὐδ' ἔστιν τὸ εὖ ἢ μὴ εὖ περὶ τὰ τοιαῦτα ἐν τῷ ἦν δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὥς μοιχεύειν,

- 19 ἀλλ' ἀπλῶς τὸ ποιεῖν ὅτιοῦν τούτων ἁμαρτάνειν ἔστιν. ὁμοιον οὖν τὸ ἀξιοῦν καὶ περὶ τὸ ἀδικεῖν καὶ δειλαίνειν καὶ ἀκολασταίνειν εἶναι μεσότη καὶ ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν· ἔσται γὰρ οὕτω γε ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως μεσότης καὶ ὑπερ-

Il sommo bene e la perfezione. Nella sfera empirica la virtù è μεσότης, equilibrio perfetto tra le opposte passioni. Invece, guardando la virtù non come stato, ma come atto, come vita, è il bene: il bene non è una medietà tra i vizi, ma recisa opposizione (estremità) al male, e continua vittoria su esso. Ma A. in questo passo non

di un difetto. Ma come della temperanza e della 20
 forza non esiste eccesso né difetto, perché il
 mezzo è in certo modo estremo; così di quelle non
 esiste mezzo, né eccesso o difetto, ma, comunque
 si operi, si erra. Insomma, dell'eccesso e del di-
 fetto non c'è medietà; né della medietà, eccesso
 o difetto.

[Questo, della virtù in universale; ma per la pratica
 giova passare all'esame delle virtù singole, mostrando
 come esse siano una medietà di due estremi viziosi.
 Per es., la forza è in mezzo tra l'audacia e la timi-
 dezza; la temperanza, tra l'intemperanza e l'insensibi-
 lità; la liberalità, tra la prodigalità e l'avarizia, ecc.
 I due estremi son contrari al mezzo e ancor più tra
 loro: per es., il coraggioso s'oppone da una parte al
 vile, dall'altra al temerario, sì che il vile gli dà il nome
 di temerario, e il temerario di vile; ma la distanza
 tra gli estremi è massima, quindi massima è la con-
 trarietà. Invece, talora il mezzo è più vicino a un
 estremo che a un altro, come il coraggio, che è più

βολῆς ὑπερβολῇ καὶ ἔλλειψις ἁλλείψεως. ὥσπερ δὲ σωφρο- 20
 σύνης καὶ ἀνδρείας οὐκ ἔστιν ὑπερβολῇ καὶ ἔλλειψις διὰ
 τὸ τὸ μέσον εἶναι πῶς ἄκρον, οὕτως οὐδὲ ἐκείνων μεσότης
 οὐδὲ ὑπερβολῇ καὶ ἔλλειψις, ἀλλ' ὡς ἂν πράττεται ἀμικτά-
 νεται· ὅλως γὰρ οὐθ' ὑπερβολῆς καὶ ἁλλείψεως μεσότης ἔστιν,
 οὔτε μεσότητος ὑπερβολῇ καὶ ἁλλείψις.

va tant'oltre: egli si limita alla concezione teleologica,
 per cui la virtù essendo perfezione somma del-
 l'agire (εὐπραγία) è, non μεσότης, ma ἀκρότης.

vicino all'audacia che alla viltà: la causa di ciò è duplice, l'una dipende dalla natura delle cose stesse, l'altra da noi che siamo portati naturalmente più verso un estremo che verso l'altro. — Ma cogliere il giusto mezzo è cosa difficile: come trovare il centro del cerchio non è di tutti, ma solo di chi sa. La virtù, dunque, è difficile. L'adirarsi, il donare, lo spendere, ecc. è agevole a ognuno; ma non è più di ognuno, né facile, stabilire a chi si debba donare, e quando, e come, e per qual fine. Il bene è raro e perciò lo si loda. Il miglior consiglio che si può dare è quello di studiare le inclinazioni che ci trascinano più fortemente verso un estremo e gettarci poi verso l'estremo opposto: non essendo noi portati a questo, più facilmente raggiungeremo il mezzo. Così fanno quelli che vogliono raddrizzare la nave. Del resto, i consigli sono sempre insufficienti, perché, versando le azioni intorno alle cose singolari, non posson esser mai esatti.]

SEZIONE II. - Analisi dell'atto pratico.

LIBRO TERZO

Essendo la virtù intorno agli af-
fetti e alle azioni, e avendo luogo
la lode e il biasimo nelle cose
fatte volontariamente, laddove alle involontarie
s'accorda il perdono, e talvolta anche la pietà;

1. Il principio dell'azione è sempre in noi.

Lib. III, 1. Nella prima sezione si è considerata la virtù etica; la virtù dianoetica si vedrà nella terza sezione. In questa si esamina l'azione, in quanto unione dell'*ὁρεκτικόν* e del *διανοητικόν*: il punto, cioè, dove la ragione s'innesta all'appetito. Si tenga presente il criterio psicologico posto con la partizione dell'anima, e si eviteranno i fraintendimenti a cui dà luogo questa sezione. Il problema del libero arbitrio o della libertà del volere non troverebbe qui il suo posto. Esso si affacciò più tardi, con la scuola stoica. Ciò non toglie che non ci siano in A. molti punti che servono in séguito a quel problema. In generale, quel che noi chiamiamo *volontà*, in A. non figura. La *βούλησις*, che pure comunemente si traduce con *volontà* o con *desiderio*, appartiene alla sfera dell'*ὁρεκτικόν*. Ma in questa, come si disse, è una parte che contrasta alla ragione, ovvero solo con sforzo le ubbidisce (*ἐπιθυμία* e *θυμός*); un'altra, invece, *tende* assolutamente al bene, e quindi alla razionalità. Questa è la *βούλησις*, che è la facoltà del fine. Il fine è già dato. Coerente alla sua posizione immanentistica e unitaria (se-

- è forse necessario, a chi indaga intorno alla virtù,
- 2 definire il volontario e l'involontario. Anche ai legislatori sarà ciò utile per quel che riguarda gli onori e i castighi.
 - 3 Sembra dunque che involontarie siano le cose che si fanno a forza o per ignoranza. Forzato è ciò, il cui principio è di fuori e tale che, chi opera o chi sopporta, in nulla vi conferisca: come, se il vento porti uno in qualche luogo, o uomini
 - 4 che se ne siano impadroniti. Ma è dubbio se siano volontarie o involontarie quante cose si fanno per paura di mali peggiori, o per una causa cne-sta, come se un tiranno comandasse di fare qualcosa brutta, il quale fosse padrone de' tuoi genitori e de' tuoi figli: se tu la fai, essi son salvi;

condo il concetto suo, s'intende), A. pone nell'agente medesimo il fine, cieco e opaco nell'*oressi*, luce e coscienza di sé nel νοῦς. Quando il νοῦς illumina il mondo della contingenza si chiama διάνοια, facoltà razionale in veste di ragionamento discorsivo (λόγος), la quale, se rivolta alla pratica, prende nome di ἐπρόνησις (ragion pratica, saggezza, prudenza). Questa esercita il suo ufficio con la deliberazione e con la elezione dei mezzi che conducono al fine, che l'*oressi*, da sé, non saprebbe conseguire.

1. ἐκούσιον e ἀκούσιον ho tradotto con *volontario* e *involontario*, ma s'intenda della volontarietà che caratterizza la βούλησις: la questione è, dunque, di *spontaneità* o *non spontaneità* (lat. *sponte*, *invitus*) dell'appetizione. Spontaneo è l'atto appetitivo (a questo tende il ragionamento presente), perché il principio di esso (la sua ἀρχή) è in noi, originariamente.

3. Per la βία, cfr. la dantesca *violenza*.

se no, morranno. Un dubbio simile ha luogo anche 5
 per quei getti che si fanno in mare quando è
 in tempesta: niuno è che, assolutamente parlando,
 faccia quei getti per sua voglia, ma per salvare se
 stessi e gli altri li fanno tutti, quanti hanno senno.
 Tali azioni sono miste, pur somigliano di più 6
 alle volontarie; per la ragione che sono scelte
 nel momento che si fanno; e il fine dell'azione
 è a seconda delle circostanze. Or del volontario
 e dell'involontario si deve parlare nel momento
 dell'azione: questa si fa spontaneamente, perché
 il principio del muovere gli organi in tali azioni
 è in noi stessi. Ma quelle cose di cui il principio
 è in noi, in noi è anche l'operarle o non operarle.
 Tali azioni son dunque volontarie, sebbene, asso-
 lutamente, sian forse involontarie, perché non
 ce n'è uno che sceglierebbe di farne per se stessa
 nessuna.

Per azioni di questa specie talvolta sono anche 7
 lodati coloro che sopportino qualcosa di turpe
 o doloroso, in cambio di grande e bello; e quei
 che operano al contrario, son biasimati. Poiché
 è proprio del vile sopportare le più turpi cose
 senza speranza di conseguire niente di bello o,

5. ἐκβολάς, *mercium iacturas*.

Assolutamente, astrattamente.

6. *Il fine dell'azione:* τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν
 καιρὸν ἐστὶ: dell'azione in concreto. Noi oggi diciamo che
 l'atto volitivo sorge su una base storicamente deter-
 minata.

Il corpo, nella vita pratica, è un semplice strumento
 (ὄργανον) dell'anima.

- almeno, di mediocre. In certi casi poi non ha luogo la lode, ma ben il perdono, quando uno abbia operato cose che non si deve per motivi tali che sorpassino l'umana natura e che nessuno
- 8 sopporterebbe. Anzi, a certe cose neppure è forse lecito d'esser costretto, ma piuttosto si deve morire soffrendo i più terribili mali: ché, invero, appaiono ridicole quelle necessità che indus-
- 9 sero l'Alcmeone di Euripide al matricidio. Certe volte è difficile discernere quale cosa si debba ad altra preferire e quale in cambio di altra sopportare; ma più difficile ancora è star fermo nelle risoluzioni prese, perché, il più delle volte, non c'è da aspettarsi che dolori, e, d'altra parte, quello a cui si è costretti è cosa turpe: di qui si fanno, o no, meritevoli di lode e di biasimo coloro che son costretti ad agire.
- 10 Quali cose, dunque, si debbono chiamar forzate? Non forse, assolutamente, quando la causa sia di fuori e l'agente niente vi conferisca? Or

-
- 10 1110 b, 1. τὰ δὴ ποῖα φατέον βίαια; ἡ ἀπλῶς μέν, ὅπουτ' ἂν ἡ αἰτία ἐν τοῖς ἐκτὸς ᾗ καὶ ὁ πράττων μηδὲν συμβάλληται; ἃ δὲ καθ' αὐτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστιν, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε αἰρετά, καὶ ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ πράττοντι, καθ' αὐτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστιν, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε ἐκούσια. μᾶλλον δ' ὅκειν ἐκουσίοις· αἱ γὰρ πράξεις ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα,
-

8. Alcmeone: cfr. Dante, *Purg.*, XII, 49-51 e *Par.*, IV, 101-5.

10. Questo è un punto fondamentale per la concezione della concretezza e particolarità dell'azione.

quelle cose che, pur involontarie per se stesse, sono preferite ad altre, in questo momento, e di cui il principio è nell'agente, sono sì involontarie per se stesse, ma in questo momento e in confronto alle altre sono volontarie. E alle volontarie somigliano maggiormente: poiché le azioni avvengono nei singoli casi, e questi son operati volontariamente. Ma quali di essi a quali si debbano preferire, non è facile dichiarare, troppa essendo la differenza nei singoli casi.

Che se uno affermasse che le cose belle e piacevoli 11
forzano (perché ci costringono dal di fuori), tutto sarebbe in tal maniera forzato, perché in

ταῦτα δὲ ἐκούσια. ποῖα δ' ἀντὶ ποίων αἰρετέον, οὐ ῥᾶδιον ἀποδοῦναι· πολλαὶ γὰρ διαφοραὶ εἰσιν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα. εἰ δέ τις τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλὰ φαίη βίαια εἶναι (ἀναγκάζειν 11
γὰρ ἔξω ὄντα), πάντα ἂν εἴη οὕτω βίαια· τούτων γὰρ χάριν

11. βίαιον (come molte altre parole!) ha significato tanto attivo, quanto passivo: forzato e forzante. καλόν ha senso estetico e insieme morale; ἡδύ può essere un piacere sensuale, oppure morale. Con queste considerazioni si troverà più chiaro — nel testo greco — quel che A. dice, mirando, in somma, a questo: che l'ὁρεκτικόν è ἀρχή delle nostre azioni, sì che noi siamo la causa delle cose buone e ugualmente delle cattive: delle buone, quando l'oressi obbedisce alla ragione, delle cattive, quando contrasta. Ma chi volesse andar più in fondo, si troverebbe in un labirinto più intricato di quello d'Arianna, perché, mentre si sta quasi per toccare il mondo del soggetto, nel quale soltanto ha significato il concetto di responsabilità, A. ricade nella concezione oggettiva, che dà alle cose particolari gli stessi valori del soggetto.

grazia di quelle operano tutti ogni cosa. Poi, chi opera a forza e contro voglia, opera con dolore; chi per un motivo dolce e bello, con piacere. È dunque ridicolo l'accusare quel che è di fuori, e non se stesso facile a cadere preda di cose tali, e delle opere oneste far cagione se stesso, delle turpi, le cose piacevoli.

- 12 Par dunque probabile che forzato è ciò di cui il principio è di fuori, niente conferendovi chi è forzato.

[Un'altra condizione, perché l'atto sia volontario, è che l'agente abbia conoscenza dei particolari, ai quali si riferisce l'azione. L'ignoranza dell'universale, o di ciò che si deve operare, è causa di malvagità, non d'involontarietà. Inoltre, l'azione involontaria, perché sia tale, deve apportare dolore o rinerescimento in chi l'ha commessa.— Volontario è anche l'agire degli altri animali e dei fanciulli, mossi da passioni o desideri, perché anche da questi affetti derivano le azioni dell'uomo, ed essi, pur irrazionali, non sono perciò meno umani degli altri.]

πάντες πάντα πράττουσιν. καὶ οἱ μὲν βία καὶ ἄκοντες λυπηρῶς, οἱ δὲ διὰ τὸ ἡδὺ καὶ καλὸν μεθ' ἡδονῆς. γελοῖον δὲ τὸ αἰτιᾶσθαι τὰ ἐκτός, ἀλλὰ μὴ αὐτὸν εὐθιγῆρατον ὄντα ὑπὸ τῶν τοιούτων, καὶ τῶν μὲν καλῶν ἑαυτόν, τῶν δ' αἰσχυρῶν

12 τὰ ἡδέα. ἔοικεν δὲ τὸ βίαιον εἶναι οὐ ἔξωθεν ἢ ἀρχή, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος.

12. Dunque, la violenza è intesa soltanto fisicamente.

2. Il proponimento e
suo rapporto con
l'appetito e con
l'opinione.

Definito il volontario e l'involontario, segue che trattiamo del proponimento: poich  esso par cosa tutta propria alla virt  e miglior criterio a giudicare dei costumi che non le azioni.

Che il proponimento sia volontario, apparisce 2 chiaro; pure, non   la stessa cosa, ch  il volontario s'estende di pi : il volontario   comune anche ai fanciulli e agli altri animali, ma il proponimento, no; e quello che si fa improvvisamente, lo chiamiamo volontario, ma non diciamo che   fatto con proponimento.

N    probabile che parlin dritto quei che dicono 3 che   desiderio o impeto o volont  o una certa opinione. — Poich  il proponimento non   comune anche agli esseri irragionevoli, ma bene il desiderio e l'impeto. — E l'imtemperante agisce, s , desiderando, ma non con proponimento: al contrario, 4 il temperante agisce con proposito, e non per desiderio — Il desiderio si contrappone al proponi- 5

II. 1. Traduco *προαίρεσις* con *proposito*: *αἵρεσις*   la scelta, l'atto di eleggere: dunque, proposito valga come *preelezione*.   la facolt  del *τὸ λόγον ἔχον* o ragione pratica, che, dopo di aver consultato sul da fare, propone la via che l'*ὁρᾶται* ha da seguire.

Miglior criterio: cfr. II, IV, 3. L'azione qui   quella veduta in II, VI, 12.

2. La spontaneit  (l'esser originario, non derivato in noi dal di fuori) appartiene alla *προερεσι* non meno che all'appetito.

5. *Desiderio*, come mero istinto, non pu  opporsi ad altro desiderio.

- mento, non un desiderio a un desiderio. — Ancora: il desiderio è del piacevole e dello spiacevole; il
- 6 proponimento, né dell'uno, né dell'altro. — Tanto meno, poi, è impeto: poiché quel che si fa per impeto non pare minimamente conforme a un propo-
- 7 nimento. — Ma non è neanche volontà, sebbene le appaisca molto vicino. Poiché dell'impossibile non esiste proponimento, e se uno dicesse di proporselo, farebbe la figura d'un pazzo. Invece, dell'impossibile c'è volontà, per es., dell'immorta-
- 8 lità. — Poi, la volontà è anche di quelle cose che, da colui che vuole, non possono in nessun modo essere operate, per es., che riporti vittoria un qualche istrione o atleta: nessuno si propone di far cose simili, ma quelle sole che stima di poter
- 9 fare lui stesso. — Aggiungi che la volontà è, piuttosto, del fine; il proponimento, invece, è delle cose che riguardano al fine. Ad es., noi vogliamo esser sani, ma ci proponiamo i mezzi per esser sani; diciamo di volere e vogliamo esser felici, ma dire che ne facciamo proponimento, è una stonatura: poiché si ritiene che il proponimento sia in generale delle cose che dipendono da noi.
- 10 Neppure, poi, può essere un'opinione. Poiché l'opinione par che sia intorno a ogni cosa, intorno alle eterne e alle impossibili non meno che alle

7. *Volontà* (βούλησις): qui in italiano tornerebbe meglio *desiderio*.

Immortalità (ἀθανασία): in questo luogo vale semplicemente *esenzione dalla morte*.

pertinenti a noi; poi, essa si divide in vera e falsa, non in buona e cattiva, come piuttosto il proponimento si divide.— Che esso sia, dunque, la stessa cosa che l'opinione in generale, forse nessuno lo dice; ma neppure è una particolare 11 opinione.— Poiché noi acquistiamo certe qualità con proporci il bene o il male, non con l'averne un'opinione.— E ci proponiamo di conseguire o di 12 evitare o altra cosa simile; ma opiniamo quel che una cosa è o a che giova o in qual modo, e del conseguire o dell'evitare non opiniamo affatto. — Inoltre il proponimento si loda piuttosto quando 13 è di ciò che si deve, o per esser retto; l'opinione, invece, in quanto è vera.— E ci proponiamo quelle cose che sappiamo sopra tutte esser buone; invece, abbiamo opinione di quello che non sappiamo del tutto. — Né pare che sian gli stessi 14 quelli che fanno i migliori proponimenti e quelli che hanno le migliori opinioni, ma certuni son più bravi a opinare, mentre poi preferiscono per malvagità di far ciò che non debbono.— Se poi l'opi- 15 nione preceda il proponimento ovvero lo segua, a noi non fa differenza, perché non di questo stiamo indagando, ma se il proponimento sia la stessa cosa che una certa opinione.

Che cosa è, dunque, e di che sorta, dacché non 16 è nessuna delle cose dette? Cosa volontaria, è evidente. Ma non tutto ciò che è volontario è un

- 17 atto di proponimento. Non sarà allora quel volontario che sia stato prima deliberato? Il proponimento, infatti, s'accompagna col discorso e con la ragione.

E questo par che sottintenda il nome stesso di proponimento, quasi cosa che è posta da noi innanzi ad altre.

- III 3. La deliberazione è intorno alle cose che dipendono da noi. Ma si delibera intorno a ogni cosa e ogni cosa può essere deliberata, ovvero intorno ad alcune non è luogo a deliberare?

- 2 Inutile dire che non è oggetto di deliberazione quello su cui forse uno stolto o un pazzo delibererebbe, ma quello su cui può deliberare chi è dotato di mente.

- 3 Intorno alle cose eterne nessuno delibera: per es., intorno al cosmo, oppure sul perché il dia-

- 4 metro e il lato sono incommensurabili.— E neppure intorno a quelle cose che sono in movimento, ma avvengono sempre in un medesimo modo, sia per necessità, sia anche per natura o per qualche altra causa: ad es., il solstizio e l'alzata

- 1112 a, 14. ἐκούσιον μὲν δὴ φαίνεται, τὸ δὲ ἐκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν. ἀλλ' ἄρα γε τὸ προβεβουλευμένον; ἢ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικεν καὶ τοῖονμα ὡς ὅν πρὸς ἐτέρων αἰρετόν.

III. 1. βουλευέσθαι, per uniformità, trad. con *deliberare*; ma talora, più appropriato, *consigliarsi*, *consultare*, ecc. Così, per derivati.

del sole.—Né delle cose che sono ora in un modo, 5
ora in un altro, come la siccità e la pioggia.—
Né delle cose casuali, come, di trovare un tesoro.
— E neanche di tutti gli affari umani: nessuno 6
Spartano, ad es., delibera come mai gli Sciti po-
trebbero governarsi nel modo migliore. Ché nes-
suna di tali cose può esser fatta da noi.

Altro non resta se non che deliberiamo intorno 7
alle cose che riguardano a noi e sono attuabili.
In vero, cause si chiamano la natura, la neces-
sità, il caso, e poi la mente e tutto quel che è
opera dell'uomo. Ma ciascun uomo delibera in-
torno alle cose che può egli stesso mettere in
atto.

E, delle scienze, circa quelle che sono esatte 8
e a sé bastanti non esiste deliberazione, per es.,
intorno ai segni grafici (ché non c'è questione
come si debban scrivere). Ma si delibera di tutto
quel che, pur avvenendo per nostro mezzo, non
è sempre a un modo: per es., circa le cose della
medicina e del commercio; e dell'arte del pilota
più che della ginnastica, tanto, quanto quella è
ancora più lontana dall'essere esatta. E per le 9
altre arti e scienze, similmente: però, nelle arti
anche più che nelle scienze, perché per quelle ci
sono maggiori incertezze.

Si delibera, inoltre, nelle cose che avvengono 10
per lo più, e non si vede come potranno riuscire,
e dove questo è indeterminato. E per le cose di

8. *Esatte*, qui, già fissate.

grande importanza ci prendiamo dei consiglieri, diffidando di esser capaci da noi stessi a giudicare.

- 11 Né deliberiamo intorno ai fini, ma intorno a quel che riguarda ai fini. Il medico non delibera se dovrà sanare, né l'oratore se dovrà persuadere, né il politico se dovrà fare buone leggi,

4. Analisi del procedimento deliberativo.

- 11 1112 b, 11. βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλευέται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους ἀλλὰ θέμενοι τὸ

11. In questo luogo si vede chiaro il passaggio dal *nous* alla ragione pratica. Il fine assoluto non è oggetto di deliberazione, perché non appartiene alla sfera della *διάνοια*, ma a quella del *nous*. La *διάνοια* (la deliberazione è un ragionamento che versa intorno alla pratica) *dialettizza* il fine facendone un *dato* fine (o una serie di fini dati che fan capo a quello), e se lo pone innanzi come un problema da risolvere. Come fa il geometra? scompone il poligono in triangoli (*analisi*) per poi derivare da questi le proprietà di quello, procedendo così a una ricostruzione o ricomposizione di quello che aveva sciolto (*sintesi*). Tale è anche il procedimento dell'*Organon* e della logica discorsiva. Qui la *διάνοια* analizza il fine e lo scompone in una serie di elementi (*i mezzi*), di cui il primo è riguardato come la *cagion prima* o prima azione da compiere, alla quale succedono per ordine le altre azioni, finché queste tutte quante si riassumono e compiono nel fine particolare proposto. (Il *nous* nel passaggio dalla metafisica alla dialettica, si fa empirico e astratto: diventa l'*ἔργον ἀνθρώπου* che ha sotto di sé l'*ἔργον* del medico, dell'oratore, del politico, ecc.).

né nessuno degli altri delibera intorno al fine; ma, posto il fine, considera come e per quali mezzi sarà conseguito più agevolmente e meglio; se il mezzo è uno solo, cerca come potrà conseguirlo con esso, e questo per mezzo di quale altro, finché non giunga alla cagione prima, la quale è l'ultima che si ritrova: così, colui che delibera, nel modo descritto, par proprio che cerchi o risolva come un problema geometrico. Tuttavia, non ogni ricerca 12 è una deliberazione: non lo sono, ad es., le ricerche matematiche; ma ogni deliberazione è una ricerca, e quel che è l'ultimo nella risoluzione è il primo a generarsi.

E quando uno s'imbatte nell'impossibile, ci 13 rinuncia: poniamo, se gli bisogna danaro e non sia possibile procurarselo; ma se appaia possibile, mette mano all'azione. Possibile è ciò che può esser fatto da noi: e quel che si fa per mezzo degli amici, è fatto in certo modo da noi, perché in noi è il principio.

Talora quel che si cerca son gli strumenti; 14 talora, invece, l'uso di essi; e così per tutte le altre

τέλος, τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσιν, καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσιν, δι' ἑνὸς δ' ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κάκεινο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἷτιον, ὃ ἐν τῇ εὐρέσει ἔσχατον ἐστίν· ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικεν ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα. φαίνεται δ' ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον 12 αἱ μαθηματικαί, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις, καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει.

cose: alle volte si cerca il come; alle volte, per mezzo di chi o di che cosa.

- 15 Par dunque giusto quel che s'è detto, che il principio delle azioni è l'uomo; che la deliberazione è intorno alle cose che lui stesso può operare; e che le azioni sono per i fini. Poiché il
- 16 fine non può mai venir deliberato, ma quel che riguarda al fine.

Neppure, quindi, le cose singolari: per es., se questo è pane o se è stato cotto come si deve; poiché questo è affar di sensazione.

Che se uno volesse sempre deliberare, andrebbe all'infinito.

- 15 1112 b, 31. εἰκεν δὴ, καθάπερ εἴρηται, ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων ἢ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὐτῶ πρακτῶν,
- 16 αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἔνεκα. οὐ γὰρ ἂν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη. — οὐδὲ δὴ τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον εἰ ἄρτος τοῦτο ἢ πέπεπται ὥς δεῖ· αἰσθήσεως γὰρ

16. La deliberazione ha, come la dimostrazione, due specie di principii dati immediatamente: l'universale dell'assioma e il particolare della sensazione (pei quali, nell'*Organon*, si rimanda all'anapodittica o Metafisica). Dunque: dati i mezzi (i particolari) e dato il *fine* (l'universale) — quelli e questo son considerati dialetticamente, come nella logica sillogistica, l'uno fuori dell'altro, quali *elementi* dell'azione — la deliberazione compie una specie di *sillogismo pratico*, che consiste in ciò: dal fine (premessa maggiore) discendere ai mezzi (sussunzione dei particolari nel καθόλου), per poi da questi risalire a quello (deduzione e induzione).

La stessa cosa è quella su cui 17
 5. *Genesis dell'atto pratico.* si delibera e che ci si propone,
 salvo che quel che ci si propone
 è già determinato: poiché ci si propone quel che
 è stato giudicato dalla deliberazione. Ognuno,
 infatti, si queta dal cercar più oltre come debba
 fare, quando abbia in se stesso ridotto il prin-
 cipio, e in quella parte di lui che comanda: ché
 essa è quella che propone. Ciò si può vedere anche 18
 dalle antiche costituzioni, imitate da Omero, dove

ταῦτα. — εἰ δὲ αἰεὶ βουλευσεται, εἰς ἄπειρον ἤξει. — βουλευ- 17
 τὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ
 προαιρετόν. τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν προαιρετόν
 ἔστιν. παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς
 αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο
 γὰρ τὸ προαιρούμενον. δῆλον δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν ἀρχαίων 18
 πολιτειῶν, ὡς Ὅμηρος ἐμιμείτο· οἱ γὰρ βασιλεῖς ἃ προέλοιτο

17-19. Ora il passaggio è dalla ragione pratica
 pura (non si annetta nessun significato kantiano a
 questa frase) all'atto pratico, mediante l'intervento
 di una facoltà pratica, l'ὄρεξις, che, irrazionale per se
 stessa, è ora stata illuminata dalla βούλευσις, e produce
 per tal modo la προαίρεσις che è il proprio corrispondente
 aristotelico della moderna *volontà*.

La parte che comanda è il τὸ λόγον ἔχον. Ma, poi, a se-
 conda che tu vuoi accentuare più o meno l'autorità della
 parte razionale in confronto con la irrazionale o appe-
 titiva, tradurrai il προαιρούμενον con « quella che propone »
 o con « quella che fa il proponimento », e il προέλοιτο,
 che vien dopo, con « proponevano » o con « si propone-
 vano ».

i re annunziavano al popolo quel che proponevan di fare.

19 Se, dunque, oggetto di proponimento è quel che, dipendendo da noi, appetiamo deliberatamente, il proponimento sarà un appetito deliberativo delle cose a noi pertinenti: poichè, quando noi, fatta la deliberazione, abbiamo giudicato, appetiamo in conformità della deliberazione.

20 E basti quel che in abbozzo si è detto del proponimento, intorno a quali cose sia, e che è delle cose che riguardano al fine.

IV La volontà, invece, si è detto
 6. Bontà o malvagità del nostro atto pratico. che è del fine. Ma, qui, alcuni stimano ch'essa sia del bene; altri, che sia di ciò che apparisce buono.

2 Or, dal ragionamento di coloro che dicono che il bene è quel che si vuole, seguirebbe che non

19 ἀνγγέλλον τῷ δήμῳ. ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν. ἐκ τοῦ βουλευέσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.

iv. Alla veduta socratico-platonica, che noi vogliamo sempre e necessariamente il bene, si oppone che l'*oressi* per raggiungere il bene si deve far *proeresi*. D'altra parte, alla veduta sofistica, che bene è ciò che tale appare ai singoli, si oppone che il bene è tale per natura (l'*oressi* tende a quello che è veramente il bene assoluto), ma non tutti giudicano dirittamente intorno al fine, donde la varietà delle opinioni. L'uomo virtuoso giudica secondo la *opinione vera*.

si voglia quello che non è con retto proposito voluto (poiché, se fosse voluto, sarebbe anche buono; e pur sarebbe, in questo caso, cattivo). D'altra parte, chi dice che si vuole quello che 3 apparisce buono, intende che esso non sia tale per natura, ma secondo che a ciascuno pare: a uno una cosa, a un altro un'altra, sí che, in certi casi, è insieme cose contrarie.

Se questo non piace, non si deve dunque dire 4 che assolutamente e secondo verità quel che si vuole è il bene, ma per ciascuno quello che a lui par buono? E, cioè, all'uomo dabbene, quel che è bene veramente; al dappocò, quel che cápita? Proprio come per i corpi: ai ben disposti son sane le cose che veramente son tali; e ai malati, diversamente. E cosí per l'amaro, pel dolce, per il caldo, per il pesante, e via via.

L'uomo dabbene giudica di ciascuna cosa ret-
tamente e in ciascuna cosa a lui apparisce il
vero. Poiché belle e dolci son le cose proprie a 5
ciascun abito. E forse la maggiore differenza tra
l'uomo dabbene e gli altri è in questo, che egli
vede la verità nelle singole cose, come colui
che è la regola e la misura di esse; nel volgo,
invece, si genera l'inganno a causa del piacere
che par buono e non è, sí che persegue come 6
bene il piacere e fugge come male il dolore.

5. *Regola e misura*: κανών e μέτρον. L'allusione a Protagora è chiara. Quel che è la logica *προνοική* nella disputa dialettica, è nell'*Etica* ὁ σπουδαῖος ἀνὴρ (*vir bonus*).

- V 7. Noi siamo padri delle nostre azioni, come lo siamo dei nostri figli. Or, dacché la volontà è del fine, e la deliberazione e il proponimento è delle cose che spettano al fine, — le azioni che versano intorno a esse saranno conformi al proponimento e volontarie. Ma intorno a esse sono gli atti virtuosi.
- 2 Dunque la virtù è in poter nostro, e il vizio similmente. Poiché, dove è in nostro potere il fare, ivi è in nostro potere anche il non fare; e dove dipende da noi il no, ivi dipende da noi anche il sí. Onde se l'operare che sia onesto, sta in noi, stará in noi ancora il non operare che sia brutto; ovvero, se in noi sta il non operare che sia onesto, stará in noi anche l'operare che sia brutto. Se, dunque, da noi dipende ugualmente l'operare l'onesto e il brutto, o non operarlo (e in questo si disse consistere la bontá e la malvagità), da noi dipende l'esser probi o perversi.
- 4 Il dire, poi: «*Nessuno è volontariamente malvagio, né involontariamente beato*», in parte si avvicina al vero, in parte al falso. — Nessuno è beato involontariamente, ma la malvagità è volontaria.
- 5 Se no, si deve mettere in contestazione quello che qui s'è discusso, e negare che l'uomo sia principio e genitore delle azioni, così come è dei

v. La discussione seguente è intonata contro i Platonici che sostenevano l'involontarietà del vizio, considerando esso nell'ignoranza.

2. Ogni λόγος implica vero o falso (sí, no): nella pratica, fare o non fare (τὸ πράττειν, τὸ μὴ πράττειν).

figli. — Se quello, invece, par detto giusto, e non 6
abbiamo modo di ricondurre le azioni ad altri
principii fuori di quelli che sono in noi, allora, le
cose di cui in noi è il principio, dipendono an-
ch'esse da noi e sono volontarie.

Di ciò son validi testimoni sia i singoli in pri- 7
vato, sia gli stessi legislatori. I quali castigano e
puniscono quei che commettono azioni perverse:
quanti, cioè, non per forza o per ignoranza di cui
sian essi la causa, hanno operato; e onorano, in-
vece, chi compie belle imprese: come per incitar
questi e proibire quelli. Né certamente incitano
nessuno a operare quante cose né da noi dipen-
dono né sono volontarie: per la ragione che nel
fatto a nulla gioverebbe, per es., il farci persuasi
di non sentire caldo o fame o angoscia, o qualsi-
voglia altra simile affezione, — quando non la
proveremmo già meno per questo. E puniscono 8
anche chi ignora quel che fa, quando appaia
causa della propria ignoranza: onde per chi è
ubriaco la pena è doppia: poichè il principio è in
lui: egli era padrone di non ubriacarsi, e questo
fu la causa della sua ignoranza.

6. *Altri principii*: necessità, natura o caso.

8. *Ubriaco*: per questa curiosa legge di Pittaco, efr. *Pol.*, II, XII, 13 e *Rhetor.*, II, xxv, 7. La pena per il delinquente ubriaco era doppia: 1. perchè s'era ubriacato; 2. perchè l'ubriachezza da lui voluta, togliendogli la conoscenza, lo aveva fatto delinquere. Questo, dice A., fece Pittaco riguardando più all'utilità universale che non all'indulgenza che si deve a chi è avvinazzato.

Puniscono anche quelli che ignorano qualcuna delle cose che sono nelle leggi, quando il saperle 9 è necessario ed è anche facile. E così fanno in tutti gli altri casi, quando appaia che causa dell'ignorare è la negligenza, intendendo che da coloro dipenda il non ignorare, i quali eran padroni di esser diligenti.

- 10 Non nego: taluno forse è così
8. Ma noi siamo, anche, figli delle nostre azioni. fatto che non può esser diligente; ma d'esser divenuto tale la causa è lui stesso, col menar vita fiacca. E dell'esser ingiusti o intemperanti la causa è in quelli stessi che fanno male azioni, ovvero passan la vita nella crapula e in simili cose. Poiché noi siamo
 11 tali, quali i singoli atti ci fanno. E questo si vede chiaro anche da coloro che vogliono riuscire in qualsivoglia esercitazione ginnastica o altra azione: essi perseverano in compier atti.
 12 L'ignorare che intorno a ogni cosa gli abiti si acquistano con il compier gli atti, è da uomo ad-
 13 dirittura insensato. Ma neppure poi è compren-

- 12 1114 a, 9. τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ
 13 ἕκαστα αἱ ἔξεις γίνονται, κομιδῇ ἀναισθητόν· ἔτι δὲ ἄλογον τὸν ἀδικοῦντα μὴ βούλεσθαι ἄδικον εἶναι ἢ τὸν ἀκολασταίνοντα ἀκόλαστον· εἰ δὲ μὴ ἀγνοῶν τις πράττει ἔξ ὧν ἔσται

13-14. L'antitesi è tra ἀδικεῖν e ἄδικον εἶναι, tra azione e abito. Non si scordi che *volere* non vale più di un *desiderare*. Si che, fissato il carattere (come oggi si dice), non basta certo un desiderio per mutarlo, come un malato non

sibile che chi opera ingiustamente non voglia essere ingiusto, e chi s'abbandona all'intemperanza non voglia essere intemperante: se egli agisce, con cognizione, cose per le quali diviene ingiusto, sarà ingiusto per suo volere. Certo, una volta che 14 è un ingiusto, neppure se lo voglia, cesserà di esser tale, né diverrà giusto. Neanche il malato, infatti, può divenir sano per tale maniera, eppure, se così gl'incolse, egli è malato per suo volere, per godersi la vita immoderatamente e non dar ascolto ai medici: allora era lecito a lui di non ammalare, ma una volta che egli ci si lasciò cadere, non più: così come a chi ha lanciato un sasso non è più possibile ripigliarlo, ma bene era in lui di gettarlo e scagliarlo, essendò in lui il principio. Così anche per l'ingiusto e per l'intemperante: da principio

ἄδικος, ἐκὼν ἄδικος ἂν εἴη. οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος 14 ὦν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος. οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγιής, καί(-τοι) εἰ οὕτως ἔτυχεν, ἐκὼν νοσεῖ, ἀκρατῶς βιοτεύων καὶ ἀπειθῶν τοῖς ἰατροῖς· τότε μὲν οὖν ἐξῆν αὐτῷ μὴ νοσεῖν, προεμένῳ δ' οὐκέτι, ὥσπερ οὐδ' ἀφέντι λίθον ἔτ' αὐτὸν δυνατόν ἀναλαβεῖν· ἀλλ' ὁμως ἐπ' αὐτῷ τὸ βαλεῖν καὶ ῥῖψαι. ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. οὕτω δὲ καὶ τῷ ἀδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξῆν τοιούτοις μὴ γίνεσθαι, διὸ ἐκόντες εἰσὶν· γενομένοις δ' οὐκέτι ἔξεστιν μὴ εἶναι.

può più voler essere, di fatto, sano, anche se lo desidera. Si dovranno compiere atti contrari all'abito acquistato per altrettanto tempo e più, sino ad acquistare l'abito opposto. (Questo, A. non dice). — *Diverrà*: ἔσται, sarà fatto dal semplice desiderio.

era lecito a essi di non diventar tali, e però lo sono per proprio volere; ma, fattisi tali, non più è lecito a loro di non esserlo.

- 15 E non soltanto i vizi dell'anima sono volontari, ma son volontari anche quei del corpo in certi uomini, ai quali si aggiunge biasimo. Nessuno, infatti, biasima coloro che sono brutti per natura, ma quei che son tali per negligenza e per mancanza di ginnastica. E similmente intorno all'indebolimento o alla mancanza d'un organo: ché niuno biasimerebbe un cieco qualora fosse tale da natura o per una malattia o per un colpo ricevuto, anzi se ne avrebbe pietá; ma a chi sia divenuto tale per abuso del vino o per altra smoderatezza,
- 16 ognuno può dar biasimo. Perciò dei vizi corporali quelli ricevon biasimo che dipendono da noi, e non già quelli che da noi non dipendono. E se è cosí, anche degli altri vizi quelli che son biasimati, dipenderanno da noi.

- 20 Se dunque, come è detto, le virtù sono volontarie (perché, mentre in certo modo siamo con-

-
- 20 1114 b, 21. εἰ οὖν, ὥσπερ λέγεται, ἐκούσιοί εἰσιν αἱ ἀρεταί (καὶ γὰρ τῶν ἑξέων συναίτιοί πως αὐτοὶ ἔσμεν, καὶ
-

20-22. Dunque: 1. delle *azioni*, quando non sia per ignoranza, noi siamo responsabili interamente, perché il principio loro è tutto in noi, dall'inizio alla fine; 2. degli *abiti* siamo responsabili all'inizio: dopo, finiscono con l'essere fatali; 3. l'*oressi* tende al fine per sua natura, ma, non conoscendolo, secondo che noi siamo virtuosi o viziosi, quel fine è buono o cattivo.

cause noi stessi degli abiti, d'altra parte dalle nostre proprie qualità dipende la qualità del fine che noi ci poniamo), volontari saranno anche i vizi, perché la cosa sta per loro nello stesso modo.

Si avverta che non però nello stesso senso **22** degli abiti, sono volontarie le nostre azioni: delle azioni noi siamo padroni dal principio insino al fine, avendo conoscenza dei particolari in cui versano; degli abiti, invece, siamo padroni da principio, ma poi ci sfugge il loro accrescimento per i singoli atti, siccome avviene per le infermità. Ma poiché stava in noi di seguire o quella via o un'altra, per ciò gli abiti sono volontari.

[Avendo detto che cosa è la virtù etica e dimostratone il carattere volontario, segue ora la descrizione delle virtù particolari. — E prima della *fortezza*, la quale non è dispregio di tutte le cose: il disonore, ad es., si deve temere. Convien temere tutto ciò che deriva dal vizio e da noi stessi. La vera *fortezza* si mostra nei grandi pericoli e nei mali terribili. Anche il forte li temerà nella misura conveniente, perché il mancare affatto di paura è

τῷ ποιοί τινες εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε τιθέμεθα), καὶ αἱ κακίαι ἐκούσιοι ἂν εἶεν· ὁμοίως γάρ. οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ πράξεις ἐκούσιοι εἰσιν καὶ αἱ ἔξεις· τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοι ἐσμέν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα, τῶν ἔξεων δὲ τῆς ἀρχῆς, καθ' ἕκαστα δὲ ἡ πρόσθεσις οὐ γνῶριμος, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀρρωστικῶν· ἀλλ' ὅτι ἐφ' ἡμῖν ἦν οὕτως ἢ μὴ οὕτως χρῆσασθαι, διὰ τοῦτο ἐκούσιοι. **22**

una specie di pazzia, quando non si temono né tremuoti né burrasche. Il più grande e il più bello dei pericoli è la morte in battaglia, che fa glorioso il forte. Invece, il darsi la morte per fuggire povertà o altre sventure della vita è piuttosto una viltà. — Vien poi la *temperanza*, che versa intorno ai piaceri corporei, e non a tutti, ché nei piaceri della vista e dell'udito nessuno si dice temperante o intemperante, anche se eccede nel prender gioia dei colori e dei suoni; ma intorno a quelli specialmente che son comuni agli altri animali, il gusto e il tatto, sì che l'intemperanza è de' vizi il più esecrabile, perché ci accomuna con le bestie. Neppure, tuttavia, s'ha da essere insensibile. Ma tra insensibilità e sregolatezza, il temperante tiene il giusto mezzo: egli di certi piaceri non ha desiderio, anzi vi ripugna; di altri non s'affligge, se privo, né fa voti intempestivi. Egli ricerca moderatamente, e quando e come conviene, i piaceri che contribuiscono alla salute e al benessere. — La *liberalità* è un giusto mezzo di contenersi rispetto alle ricchezze, intendendo per ricchezza tutto ciò, il cui valore può rappresentarsi con danaro. Il buon uso delle ricchezze consiste nello spenderle convenientemente, non nel custodirle: onde i vizi opposti sono la prodigalità e l'avarizia. Il liberale curerà le sue sostanze non per se stesse, ma per avere di che beneficiare: quindi, la liberalità non consiste nel dare molto, perché può essere più liberale chi dà meno, se attinge da patrimonio minore: la liberalità si giudica in proporzione delle sostanze. L'avarizia è peggiore della prodigalità, anche perché quasi incurabile e più sordida e più frequente. L'età e il venir meno delle sostanze trarranno il prodigo verso il mezzo. — Affine alla liberalità è la *magnificenza*, che è uno spendere decoroso con grandezza

proporzionata allo spenditore e allo scopo, in cose nobili. Il magnifico bada più che l'opera sia degna, che non quanto costi. La magnificenza conviene a coloro che uniscono ricchezza e dignità, ai quali s'addice far spese per statue, pompe, sacrifici agli dèi, per allestimenti di cori e di triremi, per convitar la città. — E in grandi cose s'aggira anche la *magnanimità*. Magnanimo è colui che si stima degno di grandi cose, essendolo davvero; chi, senza essere, si stimasse tale, è uno stolto; chi è degno di piccole cose, se tale si reputa, è saggio, ma non magnanimo. Il magnanimo d'una sola cosa va in cerca: dell'onore; e degli onori preferisce quelli che gli tributano i buoni, ma se ne compiace con moderazione, perché sa che non si dà onore sufficiente alla virtù perfetta. Non tiene conto degli onori delle persone dappoco, e nemmeno dei disonori: i quali egli non merita. Onde il magnanimo sembra essere altero e sprezzante. Ma, amico o nemico, si dichiara scopertamente, franco nel disprezzo e apertamente verace. Non è facile alla meraviglia, né all'ammirazione, né agli odî. Parla poco di sé e degli altri, poco curando biasimi e lodi. Ha lento l'incasso, grave la voce, meditato il discorso. — Seguono altre virtù etiche, quali la *mittezza*, l'*amabilità*, la *sincerità* e l'*urbanità* nel conversare, e il *pudore*.

Ma di gran lunga più importante è la *giustizia*, della quale il primo e più generale significato è di obbedienza alle leggi; e, poiché le leggi comandano il bene della civil comunanza e le virtù che a esso riguardano, e proibiscono le azioni cattive, così, nel suo più largo senso, si può dire che la giustizia abbracci ogni virtù e ch'ella sia la virtù ottima e perfetta: perfetta, perché, chi la possiede, può usare della virtù non solo per le cose proprie, ma anche

in rispetto agli altri tutti. Onde savia par la sentenza di Biante che l'uomo si prova nelle magistrature.

In senso più ristretto, la giustizia è di due specie: l'una riguarda la distribuzione degli onori, delle ricchezze e di tutte le altre cose divisibili tra la cittadinanza; l'altra, regola gli acquisti e i contratti. — La giustizia distributiva è nell'uguaglianza dei rapporti. Gli onori debbono essere dati in ragione del merito: la ripartizione mal fatta genera l'ingiustizia, perché chi ha di più è un'offesa a chi ha di meno. — La giustizia correttiva, invece, è nell'uguaglianza aritmetica, sì che le parti abbiano uguale il vantaggio o il danno: per lei non fa differenza se un uomo dabbene fu derubato da un dappoco, ovvero se è avvenuto al contrario. I colpevoli son trattati come uguali. E quando un uomo ha subito un'ingiustizia, il giudice, infliggendo la pena, annulla il vantaggio che l'offensore ha su l'offeso. Il giudice è in certa guisa la giustizia fatta persona. — L'operare giustamente è, dunque, una medietà di due vizi, di cui l'uno è il fare ingiustizia, e l'altro il riceverla: di questi è peggiore il fare ingiustizia, perché accompagnato da malvagità. — Affine alla giustizia è l'*equità*, la quale nasce quando la giustizia riguarda un caso che esce dall'ordinario e dalla generalità che è propria della legge; sì che l'*equità* è come una correzione, di cui la legge, per la sua astrattezza, ha continuamente bisogno.]

SEZIONE III. - Le virtù dianoetiche.

LIBRO SESTO

1. Essendo la virtù una medietà determinata dalla retta ragione, è necessario definir questa. Dacché ci è occorso di dire innanzi che si deve preferire il mezzo, e non l'eccesso né il difetto; ed essendo il mezzo nel modo che la retta ragione determina, questo più distintamente si dichiara.

In tutti gli abiti di cui abbiám parlato, così come anche per gli altri, trovasi un certo scopo

Lib. VI, 1. Si è parlato fin qui della virtù etica includendovi il concetto del *giusto mezzo*. Dall'analisi dell'atto pratico è risultato che esso si compone di *appetito* e di *ragione*: questa dà il giusto mezzo delle azioni. Considerata a sé, la perfezione della parte razionale costituisce la *virtù dianoetica*, che è una virtù d'altra specie, e rappresenta nell'individuo quel che è la *legge* nello Stato: la norma o massima dell'operare. — Comprendendo, poi, la parte razionale oltre la *δύναμις* anche il *νοῦς*, si annovera in questa sezione anche la virtù propria del *νοῦς*, che meglio si chiamerebbe *virtù noetica*. La relazione tra queste classi di virtù è la stessa che quella posta tra le parti dell'anima: onde, se per un lato sono distinte, dall'altro debbono costituire l'unità della *virtù umana*.

1. *Determinazione* (ἔπος): cfr. definizione della virtù etica in lib. II, VI, 15.

- al quale rimirando colui che di ragione è fornito accresce o diminuisce le forze sue; e c'è anche una certa determinazione delle medietá, le quali, per esser conformi alla dritta ragione, noi affer-
- 2 miamo che stanno tra l'eccesso e il difetto. Ma, detta cosí la cosa, pur essendo vera, non è per nulla evidente. Poiché anche nelle altre faccende, in quelle di cui si dá scienza, è pur vero il dire che non ci si deve né troppo né poco o affaticare o riposare, ma una via di mezzo e come la dritta ragione prescrive. Ma chi conoscerà solamente questo, non saprá niente di piú; cosí come se uno, chiedendosi quali cose si debbono apprestare al corpo, rispondesse: tutte quelle che la medicina comanda e nel modo che il medico prescrive.
- 3 Quindi anche intorno agli abiti dell'anima bisogna che non soltanto sia vero quel che si è detto, ma che venga definito qual'è la dritta ragione e quale la sua determinazione.
- 4 2. Distinzione dell'anima razionale in scientifica e discorsiva. Quando distingueremo le virtù dell'anima, abbiám chiamate le une virtù del costume; le altre, della ragione. Delle virtù etiche abbiamo già discorso; parliamo ora delle rimanenti, dopo aver premesso alcune cose intorno all'anima.
- 5 Che dell'anima ci sian due parti, l'una che ha

-
- 5 1139 a, 3. πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δὴ εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον**. νῦν δὲ περὶ τοῦ
-

5. Quella che ha la ragione in proprio. Così, le parti sono, ora, quattro (νοῦς, διάνοια, ὁρεξις, θρεπτικόν). S'è

la ragione, l'altra irragionevole, è stato detto innanzi. Ora dobbiam quella che ha la ragione partimenti suddividere. E poniamo che due sian le parti che han la ragione: l'una, con la quale noi contempliamo quelli tra gli esseri i cui principii non si dá che stiano altrimenti; l'altra, con cui conosciamo le cose che possono star diversamente: poichè è necessario che sian diverse di genere quelle parti dell'anima che son atte per natura a considerare o l'uno o l'altro genere diverso di cose, se è vero che in quelle la conoscenza avviene per una specie di somiglianza e di affinità. E di quelle parti si chiami l'una scientifica, l'altra 6

λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἡ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικόν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν, οὐδεὶς δὲ 6

detto che A. non ammette *parti* dell'anima, ma si serve delle nozioni popolari o Accademiche a scopo dialettico. Altrettanto s'intenda della teoria che il simile si conosce col simile.

6. Cfr. nel testo greco la varietà del λόγος e dei derivati. Che la facoltà *discorsiva* e la *raziocinativa* siano spesso equivalenti, ne è prova, oltre numerosi passi dell'*Organon*, *Pol.*, I, 1, 10, dove A. dice che gli uomini soli costituiscono lo Stato, perchè, a differenza dei bruti, essi soli hanno il *linguaggio*.

discorsiva: perché deliberare e discorrere è il medesimo, e nessuno delibera intorno alle cose che non possono star altrimenti. Onde la discorsiva è sola una parte dell'anima che ha la ragione.

- 7 Si deve dunque cogliere qual è l'abito più eccellente di entrambe queste parti, poichè quello sarà la virtù loro: virtù è quel che a ciascuna operazione è appropriato.

- II 3. I principii dell'attività pratica e delle azioni e della verità: senso, suo rapporto con la teoretica.
- 2 intelletto, appetito. Di queste, il senso non è principio di nessuna azione: ciò è evidente per il fatto che i bruti hanno il senso,

-
- βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστιν ἐν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος. ληπτέον ἄρα ἑκατέρου τούτων τίς ἡ βελτίστη ἔξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκάτερου, ἡ δ' ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκείον. τρία δ' ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἰσθησις νοῦς ὄρεξις.
- 2 τούτων δ' ἡ αἰσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως· δῆλον δὲ τῷ

II. 1. *Verità*, teoretica.

2. Gli animali inferiori hanno il movimento locale (τὴν κατὰ τόπον κίνησιν), ma questo si spiega con l'aἰσθησις e l'ὄρεξις soltanto. Quando invece all'*oressi* si accompagna il ragionamento (il quale implica il νοῦς), allora il movimento prende nome di *azione*. Il *nous*, dunque, è il vero e unico principio del teoretico e del pratico. Ma quando dal principio metafisico discendiamo nella sfera dialettica, l'azione risulta di due principii, diciamo così, simmetrici: l'*oressi* e il *giudizio*, l'uno che persegue o fugge, l'altro che afferma o nega. Il *nous* è sempre retto, anzi esso fa la rettitudine dell'azione; ma questa ammette il duplice valore di buona o cattiva: νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὁρθός,

ma non partecipano dell'azione. Quello poi che nel ragionare è l'affermazione e la negazione, questo stesso è nell'appetito il perseguire o il fuggire. Onde, essendo la virtù etica un abito con proponimento, e il proponimento un appetito con deliberazione, deve per ciò il ragionamento esser vero e l'appetito retto, affinché il proponimento sia a modo, ed essere il medesimo quello che l'uno afferma e l'altro persegue. Questa, dunque, è la ragione o verità pratica.

Invece, pregio o difetto della ragion teoretica, 3 e non pratica né poietica, è il vero o il falso: ché

τά θηρία αἰσθησιν μὲν ἔχειν, πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν. ἔστιν δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτο ἐν ὁρέξει διώξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἡθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὁρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα τόν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὁρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ, τῆς δὲ 3 θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ

ὁρεξις δὲ καὶ φαντασία [la fantasia può essere o αἰσθητικὴ ο λογιστικὴ: qui è quest'ultima] καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή (*De An.*, III, x, 4). L'appetito è retto quando è βούλησις τἀγαθοῦ, e a farlo tale consiste l'opera dell'educazione che trasforma tutta la materia irrazionale della nostra φύσις in abito etico. L'abito etico, poi, come si disse, diventa azione virtuosa solo quando è illuminato e guidato dalla διάνοια pratica o βούλευσις. Questa, mirando al fine (che è lo stesso νοῦς, al quale tende l'ὁρεξις ὀρθή), costituisce una norma di condotta nelle azioni: l'ὀρθὸς λόγος, che diviene l'ἄρχὴ τῆς βουλευσεως, la premessa maggiore del sillogismo pratico.

questa è l'opera propria a tutta la parte razionale, ma della pratica e razionale insieme è la verità che con il retto appetito concorda.

- 4 Dell'azione, dunque, il principio è il proponimento: principio, s'intende, del moto, non causa finale. Del proponimento, a sua volta, il principio

εὖ καὶ κακῶς τάληθές ἐστιν καὶ ψεῦδος· τοῦτο γάρ ἐστιν παντὸς διανοητικοῦ ἔργον, τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ

- 4 ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ. πράξεως

4. Non si scordino i grandi principii aristotelici. Dio o *Nous*, in sé considerato, è pura contemplazione e sufficienza di sé. Ma, considerato nell'universo, esso è il primo motore, immobile. I Cieli son mossi e muovono. La natura terrestre è mossa semplicemente. Similmente, l'uomo. Il *nous* in sé è pura teoria, conoscenza, non è pratico: pratico diviene considerato come ἀγαθόν, anzi come τἀγαθόν al quale tende l'uomo. Questa tendenza è l'*oressi*, la quale è il motore mosso: mosso dal τέλος, causa finale, la quale si fa per ciò νοῦς πρακτικός, il cui ufficio si esplica nella βούλευσις. La προαίρεσις (che è il principio del *moto*, come qui si dice, intendendo del moto della persona agente) risulta così da due principii, l'uno appetitivo, l'altro razionale. — Come può, dunque, l'azione non esser ὀρθῶς, buona? Evidentemente, quando viene a mancare la rettitudine di una delle due fonti dell'azione, dell'abito etico o della opinione dritta (la virtù dell'ἡθος o quella della ἐξέλιξις). E questo avviene in coloro che, come gl'incontinenti, si danno in balia delle tendenze comuni ai bruti, anche se conoscono la regola giusta che dovrebbero seguire, ovvero, guasti dal vizio, erigono a premessa maggiore non una norma razionale, ma una norma data dalla sensualità, cercando, per tal modo, non il vero bene, ma un bene falso.

è l'appetito e il ragionamento, fatto per qualche scopo. Per cui, né senza intelletto e ragionamento, né senza abito etico esiste proponimento: poichè senza ragionamento e costume non è possibile la perfezione pratica e quel che nell'azione è il suo contrario. Non già che la ragione muova per se 5 stessa, ma in quanto ha uno scopo ed è pratica. E anche la poietica dipende da questa, perchè ogni fattore fa per uno scopo; pure il suo fare non è il fine assolutamente, ma in relazione ad altro e per cagion d'altro. Ma non è così dell'agire, perchè la perfezione pratica è fine, e a questo tende l'appetito. Per ciò il proponimento puoi dirlo o intelletto appetibile o appetito razionale; e tal principio è l'uomo.

μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα, προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος· διὸ οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἄνευ ἡθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἡ προαίρεσις· εὐπραξία γάρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἡθους οὐκ ἔστιν. διάνοια δ' αὕτη οὐθὲν κινεῖ, 5 ἀλλ' ἡ ἕνεκά του καὶ πρακτικῆ. αὕτη γάρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἀρχὴ· ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινος τὸ ποιητόν. ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου, διὸ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἡ ὄρεξις διανοητικῆ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρω-

5. Cfr. I, 1, 2, nota. L'*εὐπραξία* è la perfezione dell'azione in se stessa: realizzazione del fine e, insieme, dell'*ὀρθὸς λόγος*: i due aspetti sono qui indicati, l'uno con *ὀρεκτικὸς νοῦς*, l'altro con *ὄρεξις διανοητικῆ*. La loro unità concreta è l'uomo.

- 6 L'oggetto, poi, di proponimento non può esser mai il passato: ad es., nessuno si propone che Troia sia stata saccheggiata; non si delibera intorno al passato, ma intorno al futuro e a quel che può accadere: il passato non è possibile che non sia accaduto. Per cui giustamente Agatone:

Di questo solamente è pur Dio privo,
di far non avvenute quante cose
sien state oprite.

- 6 ποσ. οὐκ ἔστιν δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονός, οἷον οὐδεὶς προαιρεῖται Ἴλιον πεπορθηκέναι· οὐδὲ γὰρ βουλευέται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονός οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι. διὸ ὁρθῶς Ἀγάθων — ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ' ὅς οὖν μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἐκάτερον, αὐταὶ ἀρεταὶ ἀμφοῖν.
-

6. Nota l'acuta osservazione: la conoscenza si esaurisce nella storia, l'azione ha per oggetto il futuro.

νοητικῶν comprende νοῦς e διάνοια: intellettiva e discorsiva; è la parte dell'anima τὸ λόγον ἔχον che è stata scissa al principio del capitolo per cercarne l'ἔργον τὸ οἰκείον. Il quale è, dunque, l'ἀλήθεια, teoretica per l'intellettiva pura, teoretica-pratica (si può dir anche semplicemente *pratica*, se vi s'include l'elemento teorico della διάνοια) per l'attività morale. Già si delineano le virtù dianoetiche come divise in due gruppi: alcune più strettamente teoretiche, che fan capo alla σοφία (cfr. fine del lib. I: il sapiente si loda per l'abito), altre più strettamente pratiche, che fan capo alla φρόνησις.

Agatone, poeta tragico, ricordato nel *Convito* di Platone e in A., *Poet.*, ix.

In conclusione: l'opera di entrambe le parti dell'anima intellettiva è la verità; sì che virtù d'entrambe saran quegli abiti secondo i quali in sommo grado ciascuna di esse sarà nel vero.

Rifacendoci ora da capo, dire-
 4. Le cinque virtù dianoetiche. III
 mo nuovamente di loro. E siano cinque di numero le cose onde l'anima, o affermando o negando, è nel vero; e cioè: arte, scienza, prudenza, sapienza, intelletto. Invece, con la congettura e con l'opinione può essere anche nel falso.

Che cosa è la scienza — se si
 5. La scienza. 2
 deve parlare esattamente e non andar dietro a similitudini — s'intende bene da questo, che tutti riteniamo non poter essere altrimenti quello che veramente sappiamo; invece, quel che può essere altrimenti è oscuro se esista o no, quando si trovi fuori della nostra intuizione. L'oggetto della scienza è, dunque, di necessità. E però, eterno: perché tutto quel che è di assoluta necessità, è eterno; e quel che è eterno, è ingenerabile e incorruttibile.

Pare, inoltre, che ogni scienza si possa inse-
 gnare, e che tutto si possa apprendere quel che 3

III. Segue ora la descrizione delle virtù dianoetiche.

2. *Intuizione* (θεωρεῖν), l'osservazione attuale.

3. Il concetto di scienza qui esposto è un sommario strettissimo di tutti gli *Analitici*: l'oggetto della scienza in confronto a quello della δόξα, il procedimento sillogistico, l'induzione sillogistica e l'induzione reale, l'apodittica e l'anapodittica, ecc.

cade sotto la scienza. Ogni dottrina, poi, viene da cognizioni precedenti, come anche negli *Analitici* ho detto: o per induzione o per sillogismo. L'induzione è principio ed è dell'universale; il sillogismo muove dagli universali. Sono, cioè, principii da cui il sillogismo deriva quelli de' quali non si dá sillogismo: di essi, dunque, si dá induzione.

- 4 In breve: la scienza è un abito dimostrativo, con tutte le altre determinazioni che negli *Analitici* abbiamo aggiunte. Uno allora sa veramente quando ha una certa determinata convinzione e conoscenza dei principii, perché, se non gli sian più noti e credibili della conchiusione, egli non avrà la scienza se non accidentalmente.

IV Della scienza non si determini più di così.

6. L'arte. Ma di quello che può essere diversamente, altro è fattibile e altro

- 2 è agibile. L'agire e il fare son diversi (teniam fermo intorno a essi quanto anche nei discorsi essoterici dicemmo): così che anche l'abito pratico con ragione è diverso dall'abito poietico con ragione, onde si escludono reciprocamente: né l'agire è un fare, né il fare è un agire.

4. *Abito*: la scienza, per se stessa, è teoretica, ma nello scienziato è una $\xi\epsilon\gamma\varsigma$, una virtù.

IV. 5. Arte e caso hanno in comune i caratteri seguenti: 1. le cose da loro prodotte hanno la causa esteriore a esse; 2. appartengono entrambi a ciò che non è necessario (solo questo è comune con l'attività pratica). Il concetto di Arte, come quello di Scienza, è in A. molto complicato, avendo stretti rapporti con la *Metafisica* (cfr.

E poich  l'abilit  di edificare   una cert'arte, 3
e propriamente un certo abito fattivo con ragione;
n  c'  nessun'arte che non sia abito fattivo con
ragione, n  niun abito   tale, che non sia arte, —
saran la stessa cosa arte e abito fattivo con di-
scorso verace.

Ogni arte consiste circa la generazione, e ogni 4
artificio e speculazione sua   allo scopo di gene-
rare qualcuna delle cose che posson essere e
non essere, e di cui il principio   in chi fa, non
in ci  ch'  fatto. Poich  l'arte non   delle cose che
sono o divengono per necessit , n  delle cose che
accadono naturalmente: queste cose, infatti, hanno
il principio in loro stesse. Il fare e l'agire essendo 5
diversi, non c'  dubbio che l'arte riguarda al fare,
non all'agire. S  che in certo modo intorno alle
stesse cose versa il caso e l'arte; secondo quel
che anche Agatone dice:

Ama ognor l'arte il caso; e il caso, l'arte.

Come dunque s'  detto, l'arte   un cert'abito 6
fattivo con ragione vera; e, invece, la mancanza
di arte   un abito fattivo con falsa ragione: in-
torno a quelle cose che posson essere altrimenti.

Di quel che sia la prudenza, noi 7
7. La prudenza. possiamo rendercene conto cos :
guardando quali uomini chiamiamo prudenti.

lib. VII), con le scienze pratiche (come si   accennato
molte volte), con l'*Organon* (per la sua derivazione dalla
        ), con la *Poetica*. Tra i concetti moderni il pi  vicino
  quello di conoscenza tecnica.

v. A tradur          con *prudenza* (pi  conforme alla

Par certo che sia proprio del prudente di poter rettamente deliberare di quelle cose che a lui son buone e giovevoli: non in particolare, come sarebbe in rapporto alla sanità e alla forza; ma, in generale, di quelle che conducono a viver bene.

2 Segno di ciò è il fatto stesso che noi diciamo prudenti anche quelli che son tali in qualche particolare cosa, quando ragionino bene in riguardo a un particolare fine onesto e in cose delle quali non esiste arte alcuna. Si può, dunque, anche in generale chiamar prudente chi è atto a ben deliberare.

3 Nessuno delibera intorno alle cose che non possono essere altrimenti, né di quelle che a lui non è dato di operare. Per la qual cosa, se è vero che la scienza è per via di dimostrazione, e che dove invece i principii posson esser diversamente

tradizione) si dà maggior peso alla sua differenza dalla σοφία accentuandone l'ufficio pratico; *saggezza*, invece, ne mostra più il carattere dianoetico. Si che, in verità, non è facile decidersi alla scelta. La *fronesi* è la virtù della *dianoia pratica*, cioè è quella che trova l'ὀρθὸς λόγος, e l'applica alle particolari azioni. La sua rappresentazione più in grande è il legislatore politico. Pericle è un saggio, Talete un sapiente. In Platone φρόνησις è equivalente a σοφία. Pare che Senocrate avesse già distinto una *fronesi* teoretica o *sofia* e una *fronesi* pratica.

1. Cfr. *Rhet.*, 1366 b, 20: « La *fronesi* è la virtù della *dianoia*, per la quale noi siam fatti abili a deliberare intorno alle cose buone e cattive per la felicità (εἰς εὐδαιμονίαν) ». Per i fini particolari, c'è la medicina, la ginnastica, ecc. La *fronesi* è la ragione etica al servizio del fine sommo.

quivi non esiste dimostrazione (perché ivi ogni cosa può anche star altrimenti); e se è vero che non c'è deliberazione intorno alle cose necessarie, — la prudenza non sarà né scienza né arte: non scienza, perché l'agibile può essere altrimenti; non arte, perché diverso è il genere dell'agire e quello del fare.

Rimane dunque che essa sia un abito pratico 4 con vera ragione intorno a quei che per l'uomo sono i beni e i mali. Poiché il fine del fare è diverso dal fare stesso; ma nell'agire, no: qui il fine è la stessa perfezione dell'agire. Per questo 5 noi stimiamo prudenti Pericle e gli uomini simili, perché sanno vedere quali cose sono buone a loro e agli altri; e tali reputiamo quei che sono al governo della famiglia e dello Stato.

Di qui anche alla temperanza venne questo 6 nome, quasi di conservatrice della prudenza. E certo è che la temperanza conserva il giudizio che alla prudenza si richiede: la ragione è che il piacere e il dolore non corrompono né pervertono qualunque sia giudizio, per es. quello

1140 b, 4.λείπεται ἄρ' αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθοῦς μετὰ 4 λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστιν γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος.

6. *Temperanza*: σωφροσύνη... ὥς σφίζουσιν τὴν φρόνησιν. Cfr. *Cratilo*, 411 E. C'erano, un tempo, in Grecia i Sofronisti, funzionari che avevano il compito di moderatori dei costumi.

che cerca se il triangolo abbia o non abbia gli angoli uguali a due retti; ma quelli che sono intorno all'agibile. E questo avviene perché i principii delle azioni sono nel fine loro: ma a chi è stato corrotto dal piacere o dal dolore subito si oscura il principio, ed egli scorda che a quello mirando e a cagion di quello deve proporsi e operare ogni altra cosa. Poiché il vizio è corruttore del principio.

Onde è di necessità che la prudenza sia un abito pratico intorno agli umani beni con vera
7 ragione. Anzi, mentre c'è una virtù dell'arte, della prudenza non c'è. E mentre nell'arte è da preferire chi erra volontariamente; nella prudenza, così come nelle virtù tutte, è il contrario. È,

7. Anzi ecc. L'arte, come ogni altra abilità, può esser volta al bene o al male. La saggezza, no: essa tutta l'attività pratica indirizza al bene. Della saggezza non c'è virtù, perché è la legge e il fondamento comune a tutte le virtù. Essa è la virtù del νοῦς πρακτικός. In breve: è la virtù, costituendo essa la bontà dell'azione. (Il corrispondente kantiano sarebbe la volontà buona).

7. Nell'arte può essere un merito l'infrangere le regole abituali. A., intento alla differenza tra arte e *fronesi*, rovescia il noto paradosso socratico: ἐκὼν ἀμαρτάνων αἰρετώτερος (Senofonte, *Memorab.*, IV, II, 20), usato in varie forme da Platone (cfr. *Ippia Maggiore*). Per es., il fare ingiustizia volontariamente è meglio che farla involontariamente — per questo, che, nel primo caso, è accompagnata dalla conoscenza, mentre l'ignoranza fa più grave il secondo caso. Questo vale per l'arte, dice A.; per la *fronesi*, invece, avviene il contrario, perché la *fronesi* non è una scienza, ma è un operare consapevole.

dunque, chiaro che la prudenza è una virtù e non un'arte.

Ed essendo due le parti dell'anima che hanno 8 la ragione, sarà virtù d'una di esse, della opinante, perché e l'opinione e la prudenza versano intorno a quello che può esser diversamente. Ma che poi la prudenza non sia solo un abito razionale, si vede da questo che di un abito tale si dà dimenticanza, e della prudenza non si dà.

Giacché la scienza è un giud- VI
8. L'inintelletto. zio delle cose che sono universali e necessarie; e ogni dimostrazione e ogni scienza

Dei due momenti, il conoscitivo e il volitivo, quest'ultimo dà il carattere specifico. L'errare nel primo momento è male, ma l'errare nel secondo è peggiore: conoscere il bene e volere il male è la colpa più grave che possa aver luogo nell'ambito morale.

8. *Opinante*: δοξαστικός. S'intende dell'opinante secondo verità. Cfr. 1139 a, 17, dove la δόξα è esclusa.

Abito razionale, propr. con ragione: ἔξῃς μετὰ λόγου; ma s'insiste sul λόγος per conchiudere su la differenza tra ἔξῃς θεωρητική e 8. πρακτική: l'una è abito scientifico, l'altra è l'attività morale. A. termina con un'acuta osservazione: il dotto può scordarsi della sua dottrina, l'uomo veramente virtuoso non perde mai il suo abito, perché la virtù è divenuta in lui una seconda natura.

VI. Intorno al νοῦς s'accetra tutta la dottrina della *Metafisica*. Il nous è l'intuizione dei principii sommi della realtà, è l'organo della conoscenza metafisica, è il divino. Quei principii, fatti dialettici, divengono le ἀρχαί dell'apodittica e, in generale, della logica discorsiva. Nota che νοῦς può tradursi ugualmente bene con *mente* e con *intelletto*: il primo termine accentua la funzione intuitiva; il secondo, l'uso dialettico.

abbisogna di principii (perché alla scienza s'accompagna sempre il ragionamento), — del principio dello scibile non ci può essere né scienza né arte né prudenza: non scienza, perché dovrebbe potersi dimostrare; né arte o prudenza, perché queste occorrono nelle cose che possono essere diversamente. E neppure c'è sapienza: perché è proprio di chi è sapiente in alcuna cosa darne la dimostrazione.

- 2 Se, dunque, gli abiti per i quali noi siamo nel vero, e non mai nel falso, sia circa quel che non può e sia circa quel che può essere altrimenti, sono la scienza, la prudenza, la sapienza e l'intelletto; e se nessuna di quelle tre (voglio dire la prudenza, la scienza e la sapienza) versa su i principii, resta che di essi si abbia l'intelletto.

VII
9. La sapienza.

La sapienza nelle arti s'attribuisce a coloro che le fanno esat-
tissimamente: così di Fidia diciamo che è un sapiente operatore in pietra, e di Policlete che è un sapiente facitor di statue; niente altro qui significando col nome di sapienza, che la virtù
2 di quell'arte. Di alcuni, invece, reputiamo che sian sapienti non in una cosa particolare, ma in

VII. 1. *Sapienza*: σοφία. Si tenga presente il procedimento empirico o popolare di questi capitoli che descrivono le virtù dianoetiche. La parola σοφός era adoperata nel linguaggio corrente a denotare la perfezione artistica o scientifica.

2. Anche dei σοφοί, come prima dei φρόνιμοι, si distinguono quelli ἀπλῶς e quelli περὶ τι, a cui l'uso applica il nome medesimo.

generale, anche se in certe altre cose non siano sapienti, proprio come dice Omero nel *Margite*:

Non vignaiuol costui, non aratore
fecer gli dei, né d'altro sapiente.

Onde è manifesto che la sapienza ha da essere di tutte le scienze la più perfetta. Il sapiente 3 deve non solo saper quello che dai principii deriva, ma anche intorno ai principii conoscere il vero. La sapienza, quindi, sarà intelletto e scienza; e stando, per così dire, a capo delle altre, sarà la scienza delle più onorevoli cose.

Infatti, è fuori di strada chi
10. Differenza tra la sapienza e la prudenza.

opina che la politica o la prudenza sia la scienza più eccellente: a meno che l'uomo non sia ciò che v'ha di più eccellente nel cosmo. Che se altra cosa è salutare e buona per gli uomini e altra per i pesci, laddove il bianco e il diritto è sempre il medesimo; parimenti, interrogati, tutti risponderebbero che la sapienza è sempre a un modo, laddove la prudenza è sempre diversa: essi diranno che colui è prudente, il quale nelle singole circostanze, in cui si trova, ha una veduta perfetta, 4

3. È l'ἐπιστήμη τῶν θείων ο *filosofia prima* o, più semplicemente, la filosofia.

4. Il quale nelle singole circostanze, ecc. (passo molto tormentato di varianti): in sostanza, la prudenza ha per oggetto l'uomo; la sapienza, il *nous* e la scienza; la prudenza, quel che muta; la sapienza, quel che non muta; l'una mira al particolare; l'altra all'universale; l'una è

alla quale affiderà il giudizio di quelle. Perciò chiamano prudenti anche talune bestie, quante paiono possedere la facoltà di provvedere alla lor propria vita. Ed è anche evidente che la sapienza e la politica non può esser la stessa cosa: perché, se vorremo chiamar sapienza quella che versi intorno alle cose giovevoli a noi, di sapienze ce ne saranno molte, non essendocene una sola per il bene di tutti quanti gli esseri viventi, ma una diversa per ciascuno; se no, ci sarebbe un'unica scienza medica per tutti gli enti. Che poi l'uomo sia il più eccellente fra gli altri esseri viventi, non monta: imperocché ci sono altre cose molto più divine dell'uomo per loro natura, ad es. quelle manifestissime luci dalle quali l'universo fu costituito.

- 5 Da quanto s'è detto risulta chiaramente che la sapienza è insieme scienza e intelligenza di quelle cose che per loro natura sono le più degue di onore.

Per questo un Anassagora, un Talete, e altrettali, si chiaman sapienti, ma non prudenti, vedendoli ignorare le cose a loro stessi giovevoli, sebbene poi si dica che essi sanno cose straordinarie

pratica, l'altra, teoretica. La politica è una *fronesi* in generale: non è unica, sempre, perché il bene a cui mira non è unico per tutti. Invece la sapienza è unica, sempre (scienza del reale in se stesso).

Luci: i Cieli incorruttibili e le pure intelligenze motrici (cfr. *De cælo*, I, 2).

e meravigliose e difficili e sovrumane, ma inutili, perché essi non van cercando i beni umani.

La prudenza, invece, è intorno alle cose umane **6** e di cui è possibile deliberare: ché questo noi diciamo essere precisamente opera dell'uomo prudente, il deliberare bene. Or niuno delibera intorno a quelle cose che non possono star altrimenti, né di quante non esiste un fine determinato e tale che sia un bene possibile ad attuare. Sì che assolutamente delibera bene colui che, seguendo il ragionamento, è abile a cogliere tra i beni attuabili dall'uomo il migliore.

Né la prudenza riguarda gli universali soltanto, **7** ma deve conoscere anche i particolari, perché

7. Qui la *fronesi* è illustrata col concetto di *arte* o *scienza pratica*. Cfr. *Metaph.*, I, 1, 5-6: « Nasce l'arte quando da molte nozioni sperimentali si fa un unico giudizio universale intorno alle cose simili. Sapere che a Callia sofferente di questa malattia e a Socrate e così ad altri molti in particolare fece bene la tal cosa, è questione di esperienza; ma dell'arte è proprio sapere che essa fu bene a tutti coloro che sono sofferenti di quella determinata malattia. Per l'agire l'esperienza non pare in niente differire dall'arte. Vediamo, anzi, che gli empirici colpiscono nel segno anche meglio di quelli che posseggono nozioni senza l'esperienza. La ragione è che l'esperienza è conoscenza dei particolari e l'arte degli universali: ora, tutte le azioni versano intorno al particolare ». La *fronesi* deve sapere di più la particolare, perché l'azione versa sempre nei particolari. Bisogna, perciò, distinguere la *fronesi* come virtù del politico da quella che mostrasi nell'azione concreta. La prima, identica all'Etica, è una *scienza pratica* nel senso che dà norme o leggi generali per condurre l'uomo alla felicità. Queste sono astratte e non giovano per

essa è pratica, e l'azione versa intorno ai particolari. Perciò ci sono alcuni, gli empirici, che, qui come nell'altre cose, sebbene ignoranti, riescono meglio in pratica di altri che son dotti. Difatti, chi sapesse che le carni leggiere sono facili a digerire e salubri, ma poi ignorasse quali carni sian leggiere, egli non produrrà mai la salute, ma colui la potrà maggiormente produrre che sappia che le carni degli uccelli son leggiere. La prudenza è una virtù pratica: onde le fa di mestieri saper l'una e l'altra cosa, ma più la particolare.

[La prudenza non si acquista, dunque, se non con lunga esperienza: non è cosa da giovani, i quali divengono facilmente geometri e matematici, ma non prudenti: per la stessa ragione imparano più facilmente le matematiche che la fisica e la filosofia, perché in quelle, essendo astratte, non c'è niente di oscuro; i principii, invece, di queste son fondati su l'esperienza, sì che i giovani li ripetono verbalmente, ma non ne restan persuasi. — Con questo non si

l'azione, che, come spesso A. ripete, è sempre particolare e determinata; o, per lo meno, giovani soltanto in quanto rappresentano per l'agente come un tesoro di esperienze personali. Infatti ai giovani, si è detto in principio, l'Etica non è adatta, finché con l'esperienza della vita non han formato il proprio carattere morale. Non si tratta, dunque, di *scienza*, ma di formazione della *coscienza*; non d'insegnamento, ma di sviluppo autonomo dello spirito. La mancanza di una chiara visione di questo concetto fa oscuro e arduo il libro sesto, che pure è forse il più importante della *Nicomachea*.

vuol confondere la prudenza con l'intelletto e con la scienza, perché l'intelletto non è discorsivo e la scienza non è dei particolari. La prudenza è quindi più vicina alla sensazione, pur che non s'intenda dei sensibili propri, ma nel modo come diciamo di vedere che il triangolo è l'ultima figura in cui tu puoi risolvere le figure geometriche.]

11. Difficoltà sul valore pratico e morale delle virtù dianoetiche.

Si è dunque detto che cosa è la prudenza e la sapienza, e intorno a quali cose l'una e l'altra consista, e che l'una e l'altra è virtù di una parte dell'anima diversa.

Ma uno potrebbe domandare a che esse servano, dacché la sapienza non specula nessuna

1143 b, 17. διαπορήσειε δ' ἂν τις περὶ αὐτῶν τί χρὴ σιμοὶ εἰσὶν. ἡ μὲν γὰρ σοφία οὐθὲν θεωρεῖ ἐξ ὧν ἔσται εὐδαίμων ἄνθρωπος (οὐδεμίᾳς γάρ ἐστιν γενέσεως), ἡ δὲ φρόνησις τοῦτο μὲν ἔχει, ἀλλὰ τίνος ἕνεκα δεῖ αὐτῆς, εἴτερ ἡ μὲν φρόνησις ἐστὶν περὶ τὰ δίκαια καὶ καλὰ καὶ ἀγαθὰ XII

XII. Le difficoltà del concetto di *scienza pratica*, con cui si è distinta la *fronesi* dalla *sofia*, si assommano in questi capitoli di grande interesse, ma non si possono risolvere definitivamente con i dati qui offerti (v. Osservazioni).

1. Se la virtù è un abito che si acquista con l'educazione, che c'è bisogno della *fronesi*? Se uno non ha ancora l'abito virtuoso, si rivolga a un educatore, così come, quando è malato, si rivolge al medico. Studiar l'Etica per divenir buoni è come studiar medicina per guarire. Se l'Etica *producesse* la bontà, sarebbe la prima delle scienze.

di quelle cose onde l'uomo può esser felice (perché non è delle cose che si generano), e d'altro canto la prudenza ha, sí, questo, ma che c'è bisogno di essa, una volta che, pur consistendo la prudenza in quelle cose che son giuste e oneste e buone all'uomo (le quali cose appunto l'uomo buono deve mettere in atto), noi col saperle non siamo, perciò, piú abili a operarle, dato che le virtù sono abiti? Così, non siamo né sani né vigorosi per saper quelle cose che producono sanità e vittoria, ma tali ci chiamano per averne l'abito: perché non siamo affatto piú abili a operare possedendo la scienza medica e ginnastica.

- 2 Se poi si dovesse dir che la prudenza non serve a esser piú valenti, ma a far diventare valenti gli uomini in alcuna cosa, a quei che già son tali sarà del tutto inutile; e sarà essa inutile anche a chi non la possiede, per il fatto che poco importa se uno l'ha lui stesso, oppure presta ubbidienza a chi l'ha: questo potrebbe a noi bastare, così come avviene per la salute, la quale desiderando noi di possedere, non perciò studiamo

ἀνθρώπων, ταῦτα δ' ἐστὶν ἃ τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶν ἀνδρὸς πράττειν, οὐθὲν δὲ πρακτικώτεροι τῷ εἰδέναι αὐτά ἐσμεν, εἴπερ ἔξεις αἱ ἀρεταὶ εἰσιν, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινὰ οὐδὲ τὰ εὐεκτικά, ὅσα μὴ τῷ ποιεῖν ἀλλὰ τῷ ἀπὸ τῆς ἔξεως εἶναι λέγεται. οὐθὲν γὰρ πρακτικώτεροι τῷ ἔχειν τὴν ἰατρικὴν καὶ γυμναστικὴν ἐσμεν.

- 2 εἰ δὲ μὴ τούτων χάριν φρόνιμον θετέον ἀλλὰ τοῦ γίνεσθαι, τοῖς οὖσι σπουδαιοῖς οὐθὲν ἂν εἴη χρήσιμος, ἔτι δ' οὐδὲ τοῖς μὴ ἔχουσιν· οὐδὲν γὰρ διοίσει αὐτοὺς ἔχειν ἢ ἄλλοις ἔχουσι πείθεσθαι, ἱκανῶς τ' ἔχοι ἂν ἡμῖν ὥσπερ καὶ περὶ τὴν ὑγίειαν·

medicina. Aggiungi che potrebbe sembrar strano 3
che, mentre la prudenza è inferiore alla sapienza,
le sarebbe poi superiore per questo che la virtù
di produrre ha signoria e governo in ciascuna
cosa.

Bisogna dunque di ciò parlare, ché fin qui non
abbiam fatto altro che esporne le difficoltà.

Prima di tutto noi diciamo che, 4
12. La natura razio- dato anche che né l'una virtù
nale dell'atto mo-
rale.
né l'altra producano nulla, esse
debbono essere desiderate per se stesse, appunto
in quanto virtù l'una di una parte dell'anima
e l'altra dell'altra.

In secondo luogo, non è vero che non produ- 5
cano: non già come la scienza medica, ma come

βουλόμενοι γὰρ ὑγιαίνειν ὁμῶς οὐ μανθάνομεν ἰατρικὴν. πρὸς 3
δὲ τοῦτοις ἄτοπον ἂν εἶναι δόξειεν, εἰ χείρων τῆς σοφίας
οὕσα κυριωτέρα αὐτῆς ἔσται· ἡ γὰρ ποιούσα ἄρχει καὶ ἐπι-
τάττει περὶ ἕκαστον. περὶ δὲ τούτων λεκτέον· νῦν μὲν γὰρ
ὑπόκειται περὶ αὐτῶν μόνον.

πρῶτον μὲν οὖν λέγομεν ὅτι καθ' αὐτὰς ἀναγκαῖον αἰρετάς 4
αὐτὰς εἶναι, ἀρετάς γ' οὐσας ἑκατέραν ἑκατέρου τοῦ μορίου,
καὶ εἰ μὴ ποιῶσι μηδὲν μηδετέρα αὐτῶν. ἔπειτα καὶ ποι- 5
οῦσι μὲν, οὐχ ὥς ἰατρικὴ δὲ ὑγίειαν, ἀλλ' ὥς ἡ ὑγίεια,
οὕτως ἡ σοφία εὐδαιμονίαν· μέρος γὰρ οὕσα τῆς ὅλης

4. Prima soluzione: la virtù è desiderabile per se stessa,
anche se non produce nulla (produrre, qui, è un pro-
durre fuori di noi).

5. Seconda soluzione. Produrre, qui, è produr dentro,
ma con riguardo speciale alla filosofia. La difficoltà
rimane più grave per la *fronesi*.

la sanità produce la sanità; così la sapienza produce la felicità, perché, essendo parte dell'intera virtù, con l'esser posseduta e messa in atto rende l'uomo felice.

- 6 Inoltre, ogni opera è perfetta quando è conforme alla prudenza e alla virtù etica: questa fa che sia retto lo scopo; quella, i mezzi a esso. Non c'è che la quarta parte dell'anima, la nutritiva, di cui non esista una tale virtù, perché a lei non sta né l'operare né il non operar nulla.
- 7 Quanto poi a non essere gli uomini mediante la prudenza più abili a operare cose belle e giuste, dobbiam rifarci un poco dall'alto, di qui esordendo.

Come infatti noi diciamo che certuni operano cose giuste, eppure non sono giusti: poniamo,

- 6 ἀρετῆς τῷ ἔχεισθαι ποιεῖ καὶ τῷ ἐνεργεῖν εὐδαίμονα. ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον. τοῦ δὲ τετάρτου μορίου τῆς ψυχῆς οὐκ ἔστιν ἀρετὴ τοιαύτη, τοῦ θρεπτικοῦ οὐδὲν γὰρ ἐπ' αὐτῷ
- 7 πράττειν ἢ μὴ πράττειν περὶ δὲ τοῦ μηθὲν εἶναι πρακτικωτέρους διὰ τὴν φρόνησιν τῶν καλῶν καὶ δικαίων, μικρὸν ἄνωθεν ἀρκτέον, λαβόντας ἀρχὴν ταύτην. ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ

6. Terza soluzione: la *fronesi* presuppone la bontà del volere, sì che il suo ufficio si limita alla scelta dei mezzi.

7-9. Su questa che è la soluzione finale (la bontà è presupposta nell'agente sia per il fine sia per la scelta dei mezzi), v. *Introduzione*.

quelli che fan le cose comandate dalle leggi, ma le fanno o contro voglia o per ignoranza o per qualche altra cagione che non sia per loro stesse (benché operino quello che si deve e che a un uomo probò s'addice); similmente, par che conseguiti, ci ha da essere una certa disposizione nell'operare ogni singola cosa, tale, che lo fa esser buono: e buono io chiamo l'operare per proponimento e per fine di quello stesso che si opera. Dunque, quel che rende retto il proponimento 8
 è la virtù. Ma quelle cose che son atte per natura ad esser operate per lo scopo proposto, non appartengono alla virtù, ma a un'altra facoltà. Fermiamoci a parlar di ciò più chiaramente. C'è 9
 una certa facoltà che si suol chiamare accortezza, la quale consiste in ciò, che ha il potere di attuare e conseguire quelle cose che conducono allo scopo proposto. Quando lo scopo sia onesto, essa è degna di lode; quando è vile, si chiama scaltrezza: per

δίκαια λέγομεν πράττοντάς τινας οὕτω δικαίους εἶναι, οἷον τοὺς τὰ ὑπὸ τῶν νόμων τεταγμένα ποιούντας ἢ ἄκοντας ἢ δι' ἄγνοιαν ἢ δι' ἕτερόν τι καὶ μὴ δι' αὐτά (καίτοι πράττουσί γε ἃ δεῖ καὶ ὅσα χρή τὸν σπουδαῖον), οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἔστι τὸ πὼς ἔχοντα πράττειν ἕκαστα ὥστ' εἶναι ἀγαθόν, λέγω δ' οἷον διὰ προαίρεσιν καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν πραττομένων. τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή, 8
 τὸ δ' ὅσα ἐκείνης ἕνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστιν τῆς ἀρετῆς ἀλλ' ἐτέρας δυνάμεως. λεκτέον δ' ἐπιστήσασι σαφέστερον περὶ αὐτῶν. ἔστιν δὴ τις δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα· αὕτη δ' ἐστὶν τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν 9

ciò tanto i saggi quanto gli scaltri si dice che
 10 son accorti. La prudenza non è questa facoltà, ma neppure è senza di essa: ma quell'abito non s'imprime in questo occhio dell'anima senza virtù, come abbiám detto e come è manifesto. E la ragione è questa, che i sillogismi dell'agire han principio così: — « Giacché cotesto è il fine e il sommo bene, ecc. » — (non importa ora quel che sia, perché si fa per ragionare). Ma questo non avviene se l'uomo non sia buono, poiché la malvagità perverte e induce in errore circa i principii pratici.

Onde è chiaro che non è possibile che sia saggio chi non è buono.

αὐτῶν. ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ἢ καλός, ἐπαινετὴ ἐστίν, ἂν δὲ φαῦλος, πανουργία· διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ
 10 (τοὺς) πανούργους φαμέν εἶναι. ἔστιν δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης. ἡ δὲ ἔξις τῷ ὁμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς, ὡς εἰρηταί τε καὶ ἔστιν δῆλον· οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, ὅτι δῆποτε ὄν· ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ τυχόν. τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς. ὥστε φανερόν

10. *Occhio dell'anima* è la *διάνοια*, che, nella pratica, è una mera abilità naturale, capace di bontà o malvagità: *δύναμις μετὰ λόγου*, e quindi *τῶν ἐναντίων*.

I sillogismi, ecc. È un passo un po' aspro. Chiaro è questo: l'uomo buono, in qualunque cosa faccia, parte nel sillogismo pratico dal vero fine e ne fa massima o premessa maggiore del suo operare.

Anche per la virtù dobbiamo a sua volta far XIII queste considerazioni. Imperocché la virtù sta press'a poco come la saggezza in rispetto all'accortezza (non è la stessa cosa, ma simile); così sta anche la virtù naturale in rispetto alla virtù propriamente detta. Pare, infatti, che in ognuno siano insiti in certo modo per natura quei costumi che ha (ché a esser giusti, temperanti, forti, ecc., noi siam disposti sin dalla nascita), ma, ciò non ostante, noi andiam cercando d'un altro bene, che propriamente sia tale, e che quei costumi siano in noi in un altro modo. Anche nei fanciulli e

ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν. σκεπτέον δὴ XIII
 πάλιν καὶ περὶ ἀρετῆς. καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ παραπλησίως ἔχει,
 ὡς ἡ φρόνησις πρὸς τὴν δεινότητα (οὐ ταὐτὸ μὲν, ὁμοιον
 δέ), οὕτω καὶ ἡ φυσικὴ ἀρετὴ πρὸς τὴν κυρίαν. πᾶσιν γὰρ
 δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν φύσει πως (καὶ γὰρ δίκαιοι
 καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τὰλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ
 γενετῆς)· ἀλλ' ὁμῶς ζητοῦμεν ἕτερόν τι τὸ κυρίως ἀγαθόν
 καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον ὑπάρχειν. καὶ γὰρ παισὶ καὶ
 θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἑξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ
 φαίνονται οὖσαι. πλὴν τοσοῦτον ἔοικεν ὀργᾶσθαι, ὅτι ὥσπερ
 σώματι ἰσχυρῷ ἄνευ ὀψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλλῃσθαι

XIII. 1. I termini dell'analogia non sono in ordine. Come la δύναμις della δεινότητος non si fa ἑξίς di φρόνησις senza l'ἡθική ἀρετή — così la δύναμις della φυσικὴ ἀρετῆ non diventa l'ἑξίς della ἡθική ἀρετῆ senza la φρόνησις. Le virtù dell'ἡθους, prive di razionalità, si abbassano a ἑξεις φυσικαὶ in confronto con l'ἀρετὴ κυρίως. Il valore morale non viene più dall'*oressi*, né dalla *dianoia*, ma deriva dal principio e vertice della nostra natura spirituale, dal *nous*.

nei bruti si trovano gli abiti naturali, ma, essendo privi d'intelletto, si vedono cagionar danni. Anzi si può vedere che, come un corpo robusto, a cui manchi la vista, quando si muove, va a urtare fortemente, perché non ha il vedere, così anche qui accade. Ma quando uno è dotato di intelletto, l'azione è differente; e l'abito, che è simile, allora sarà virtù in proprio senso. Onde, come nella parte opinativa ci son due specie di virtù, l'accortezza e la saggezza, così anche di due specie è la virtù della parte etica, l'una naturale e l'altra in proprio senso; e, di queste, quella in proprio senso non esiste senza la saggezza.

3 Di qui alcuni tutte le virtù riducono alla saggezza, e Socrate, che questo cercava di dimostrare, aveva in parte ragione, in parte torto: torto, in quanto reputava che tutte le virtù siano

- 2 ἰσχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα· ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει, ἢ δ' ἕξις ὁμοία οὖσα τότε ἔσται κυρίως ἀρετή. ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἔστιν εἶδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ ἡθικοῦ δύο ἔστιν, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία, καὶ
- 3 τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως. διόπερ τινὲς φασιν πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι, καὶ Σωκράτης τῇ

2-3. Se il valore morale dell'attività umana fosse già dimostrato, potremmo dire che A. risolva il problema socratico in questo modo: *fronesi* e *virtù etica* formano come una sintesi a priori: la *fronesi* senza la *virtù etica* è vuota, questa senza quella è cieca; quella costituisce la forma universale, questa la materia sensibile del nostro volere.

saggezze; ragione, in quanto non sono senza la saggezza. Di ciò un segno è che oggi tutti, quando 4 definiscono la virtù, dopo di aver detto che è un abito e inverso quali cose sia, aggiungono lei essere secondo la retta ragione: ma retta ragione è quella che è secondo la saggezza. Si direbbe che tutti quanti indovinino in certo modo che virtù è un tale abito che sia conforme alla saggezza.

Ma passiamo un po' più innanzi. La virtù è un 5 abito non solo conforme alla retta ragione, ma

μὲν ὀρθῶς ἐξήτει τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις
 ᾗτο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ
 φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν. σημείον δέ· καὶ γὰρ νῦν πάντες, 4
 ὅταν ὀρίζωνται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασιν τὴν ἔξιν, ἐλπόντες
 καὶ πρὸς αὐτὴν εἶναι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ὀρθὸς δ' ὁ
 κατὰ τὴν φρόνησιν. εἰκόασιν δὴ μαντεύεσθαι πως ἅπαντες
 ὅτι ἡ τοιαύτη ἔξις ἀρετὴ ἐστὶν ἡ κατὰ τὴν φρόνησιν. δεῖ 5

Socrate, cercando nella virtù la forma universale, vide il solo momento razionale e gli sfuggì il contenuto offerto dalla nostra natura appetitiva. Negò la molteplicità naturale, e fece della virtù una scienza astratta. La *fronesi*, invece, è l'unità concreta di tutte le virtù.

4. *Tutti*: gli Accademici, specialmente, i quali, proseguendo nella speculazione platonica, ponevano l'*ὀρθὸς λόγος* come il *κοινόν* delle virtù.

5. *In cose tali*, cioè nelle azioni virtuose. In quel che noi facciamo, ad es., per la salute, l'azione basta che sia conforme alla norma (*λόγος*) del medico. La virtù vuole non solo la conformità, ma anche la natura intrinsecamente razionale dell'atto.

con la retta ragione congiunto. E la retta ragione in cose tali non è altro che la saggezza. Socrate, dunque, dicendole scienze, stimava che tutte le virtù si riducessero alla ragione; noi, invece, diciamo che sono con la ragione.

- 6 Conchiudendo, è chiaro che non è possibile esser buono propriamente senza saggezza, né saggio senza virtù etica.

In questa maniera si potrebbe sciogliere anche il ragionamento di coloro che sostenessero le virtù esser separate tra loro, perché un medesimo uomo non è per natura in ugual grado felicemente inclinato verso tutte quante le virtù, per cui alcune le avrà già acquistate, altre non ancora. Questo può ben darsi per le virtù naturali, ma non per quelle per le quali uno è assolutamente chiamato buono: perché nella saggezza, che è una sola, ci son tutte insieme.

- δὲ μικρὸν μεταβῆναι· οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆ ἐστίν. ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησις ἐστίν. Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι
- 6 πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου. δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ ὁ λόγος τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ταύτη λύοιτ' ἂν, ἥ διαλεχθεῖη τις ἂν ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἱ ἀρεταί· οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς εὐφυνέστατος πρὸς ἀπάσας, ὥστε τὴν μὲν ἤδη τὴν δ' οὐπω εἰληφώς ἔσται· τοῦτο γὰρ κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται, καθ' ἃς δὲ ἀπλῶς λέγεται ἀγαθός, οὐκ ἐνδέχεται· ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὕση πᾶσαι

Ma se anche la saggezza non fosse pratica, 7
evidentemente si avrebbe bisogno di lei in quanto
è virtù di una parte dell'anima razionale; e non
ci sarebbe rettitudine di proponimento né senza
saggezza né senza virtù, perché questa ci fa ve-
dere il fine, quella ci fa agire in vista del fine.

Ma non per questo essa è superiore alla sa- 8
pienza né a una parte superiore dell'anima:
siccome neppure la medicina è superiore alla
sanità, perché non si serve di essa, ma guarda
come si produca. Sì che non fa prescrizioni a
lei, ma per conseguir lei. Sarebbe come se uno
dicesse che la politica comanda su gli déi perché
governa su tutto quello che è nella città.

ὕψιζουσιν. δῆλον δέ, καὶ εἰ μὴ πρακτικὴ ἦν, ὅτι ἔδει ἂν 7
αὐτῆς διὰ τὸ νοῦ μορίου ἀρετὴν εἶναι, καὶ ὅτι οὐκ ἔσται
ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἡ
μὲν γὰρ τὸ τέλος ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.
ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κυρία γ' ἐστὶν τῆς σοφίας οὐδὲ τοῦ βελτίονος 8
μορίου, ὥσπερ οὐδὲ τῆς υἰγιαῖας ἡ ἱατρικὴ· οὐ γὰρ χρῆται
αὐτῇ, ἀλλ' ὁρᾷ ὅπως γένηται· ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει,
ἀλλ' οὐκ ἐκείνη. ἔτι ὁμοιον καὶ εἰ τις τὴν πολιτικὴν φαίη
ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπιτάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει.

7. Ripete cose dette in 4 e 10 del cap. precedente.
Questo passo è forse fuori di posto o aggiunto.

8. Non scordiamo che la *ragione* aristotelica, sebbene
considerata talora come una manifestazione del *nous*,
per se stessa è semplicemente dialettica: al di sopra
di essa c'è la vera vita del bene, il τέλος sommo, al cui
servizio si è creata la *fronesi*. La divina attività della
mente è nell'uomo, come gli déi sono nella città. La vita
etica o politica deve servire, non comandare alla filosofia.

[Avendo, dunque, dichiarato la natura razionale dell'atto morale, si presenta spontanea una questione: — Come, allora, avviene che un uomo, pur giudicando dirittamente, si lasci poi trasportare dall'intemperanza? Alcuni han risposto, con Socrate, negando il fatto: perché, dove c'è la scienza, non è credibile, dicono, che qualche altra cosa signoreggi a lei inferiore e contraria, e la faccia sua schiava. E affermano, invece, che il saggio è necessariamente virtuoso, e che il vizio presuppone sempre l'ignoranza. Ma i fatti parlano essi stessi in contrario a questa sentenza. Val quindi meglio tentarne una spiegazione.

Alcuni han pensato di risolvere la questione distinguendo tra scienza e opinione, sì che l'intemperante non ha veramente scienza, ma opinione. In verità l'incontinente non pare che rifletta prima di cedere alla brama, e questo proverebbe in lui una specie di ignoranza. Ma non è men vero, poi, che un uomo saggio non può operare di sua volontà cose vili, se non per altro, per questo, che il vero saggio possiede anche le altre virtù. — Si tratta, ora, di scoprire di quale specie sia l'ignoranza da cui è offuscata l'anima dell'incontinente. La distinzione tra scienza e opinione non serve: alcuni, quando operano, han ferma convinzione delle loro opinioni come fossero esatte, anzi, talora, convinzione più ferma di coloro che hanno la scienza. Si distingua, piuttosto, il possesso della scienza dal suo uso: per cui, può darsi il caso di chi abbia scienza, ma non rifletta su quel che deve fare. Per essere più chiari, si tenga presente che a ogni azione presiede un sillogismo pratico, nel quale la premessa maggiore è quella che propriamente costituisce la scienza, e la minore o particolare soltanto riguarda propriamente l'azione. Non è niente assurdo che erri chi ha la mag-

giore, ma non la minore. La maraviglia sarebbe per chi le avesse entrambe! In questo caso convien dire che egli le ha, ma non ne usa. Come chi dorme o è ubriaco: ch  tali sembran essere coloro che si danno in braccio alle passioni, le quali mutano persino il corpo e arrecano pazzia. Che costoro profferiscano ragionamenti tolti dalla scienza, non deve indurre a credere che abbiano la scienza. Quei ragionamenti li hanno imparati a memoria, ma non li *sanno*, perch  non ne hanno la convinzione. Essi recitano, come gl'istrioni! E se alcuna scienza essi hanno, non   scienza vera e propria, la quale non   possibile che dalla passione si lasci offuscare, ma   semplicemente l'espressione dei loro desider  e degli impulsi sensuali, i quali soli possono esser contrari alla retta ragione e, movendo le nostre membra, spingerci all'azione malvagia.  , dunque, una scienza per accidente. Della quale essendo i bruti sforiniti, noi neppure li chiamiamo incontinenti.]

[All'importanza del piacere e del dolore si   accennato sin dal principio. Intorno ad essi consiste, infine, ogni abito etico. La beatitudine stessa non par che possa stare senza del piacere.

Delle opinioni correnti intorno al piacere, pi  notevoli son quelle che negano il piacere essere un bene. Ovvero ammettono che solo alcuni piaceri sian buoni. Ovvero, concedono, s , che ogni piacere   un bene, ma sostengono che nessun piacere sia poi il sommo bene. Il piacere — dicono —   delle cose che si generano, ma queste sono necessariamente imperfette e incompiute. Di pi , il temperante fugge i piaceri; il saggio stesso cerca non il piacere, ma piuttosto ci  che non   doloroso. Per la ragione che il piacere   un impaccio alla saggezza e alla vita

razionale, come mostra il fatto che nessuno può pensar niente quando è in esso. Cercar il piacere è proprio dei bruti e dei fanciulli. Che poi alcuni piaceri siano turpi e dannosi alla salute, è chiaro.

Da questi ragionamenti, tuttavia, non si ricava né che il piacere non sia un bene, né che non sia il sommo bene. Prima di tutto giova distinguere tra bene in senso assoluto e bene in senso relativo, e tra piaceri reali e piaceri apparenti. Certe cose sono buone assolutamente, altre solo in riguardo a uno scopo o a un individuo. Altre, poniamo una medicina, sono spiacevoli in apparenza, ma giovevoli in realtà. Inoltre è necessario distinguere il bene in quanto atto e il bene in quanto abito naturale. L'atto del contemplare, per es., non è un bisogno naturale, ed è piacevole senza accompagnamento di nessun dolore. Invece, a seconda della nostra naturale disposizione, certe cose ci appaiono, secondo i casi, piacevoli o dolorose: ad alcuni amare, ad altri dolci, ecc. Non è giusto, quindi, dir che il piacere non può essere il sommo bene per il fatto che è un divenire e però inferiore al fine o bene sommo. Il piacere, come atto, non è un divenire, ma è atto e fine, perché noi delle cose prendiam piacere non pel loro generarsi, ma per l'uso di esse. Né il fine è diverso dal piacere stesso, fuor che nelle cose che servono alla perfezione naturale. Invocare, poi, l'argomento che alcuni piaceri nuocciono alla salute, ha tanto valore quanto dire che anche le cose salutari son dannose, se non altro, alla borsa. Sì che sarebbero, per questo lato, anch'esse un male! Anche lo studio, a tal patto, è un male, perché può nuocere alla salute. La verità è che nessun piacere nuoce alla virtù quando deriva dall'attività e dall'abito virtuoso, anzi il piacere alla virtù sempre più ci sospinge.

Il piacere, dunque, è un bene. E se alcuni piaceri sono vili, non per questo non può darsi che il sommo bene non sia un piacere. E poichè ogni attività presuppone il suo libero svolgimento, essa è per se stessa piacevole. Tanto più vale ciò per la felicità, che è l'atto di tutte o di alcune attività. E quei che dicono che è felice l'uomo buono, anche se si trovi sotto una ruota o nelle maggiori calamità, vogliano o non vogliano, non dicono nulla che abbia senso. Con questo non si dice che la buona fortuna sia da confondere con la felicità, ma che della buona fortuna ce n'è bisogno, sin dove serve alla felicità. — Né va contro la nostra dottrina il fatto che tutti gli esseri viventi cercano il piacere: anzi ne è conferma. Poichè in tutti è un certo che divino, sebbene il piacere sia diverso a seconda della diversità della natura e degli abiti. L'errore è degli uomini volgari che intendono per piaceri soltanto quelli corporei, i quali sono più frequenti e più ricreati da coloro che non possono goderne di più nobili. E se non c'è nessun piacere che sia stabilmente tale, ciò avviene perchè l'umana natura non è semplice, ma ha un elemento di corruzione. Se il continuo cangiamento ha per noi attrattive incomparabili, ciò avviene per la nostra imperfetta natura che non è né pura né semplice. Ma l'atto non è soltanto del movimento, ma anche della quiete, anzi il piacere è piuttosto in questa che in quello. Ecco perchè Dio gioisce eternamente di un piacere unico e assoluto.]

[Alla trattazione della virtù appartiene anche l'esame di quella forma di relazione tra gli uomini che si chiama, con termine generale, *amicizia*, comprendendo in essa tutti i sentimenti di affetto che uniscono un uomo a un altro.]

Tre essendo gli oggetti degni d'esser amati: il *bene*, il *piacevole* e l'*utile*; tre sono le specie di amicizia: l'amicizia di virtù, di piacere, di utilità. Ma queste tre amicizie non valgono ugualmente: colui che è amato per interesse o per piacere, non è amabile in sé e per sé, ma è amabile per accidente, non è cercato per altro che per l'utile o per il piacere che si può trarne. L'amicizia di piacere è propria dei giovani, che non possono ancora comprenderne altre; quella d'interesse è frequente nei vecchi, che non sanno più comprenderne altre. — L'amicizia di virtù è la vera amicizia, l'amicizia per eccellenza; per la quale l'amico virtuoso è amabile in sé e per sé: egli non è amato per il piacere della sua compagnia o per l'utilità che ne può derivare, ma per la virtù stessa che noi amiamo in lui. Questa amicizia, del resto, contiene in sé anche le altre due: poiché l'amico buono e onesto è nello stesso tempo un amico utile e piacevole. Anzi, l'amicizia di piacere e quella di interesse si chiamano amicizie impropriamente, solo perché rassomigliano alla vera amicizia, ritraendone imperfettamente un solo aspetto secondario, quello del piacere o dell'interesse.

Fondamento necessario all'amicizia è la comunità. Della quale si posson distinguere tre specie: quella che ha per fine un comune interesse, come tra compagni di viaggio o tra i membri di una tribù o tra i cittadini di uno Stato; quella domestica, che ha il doppio scopo di stabilire una famiglia e procacciare il bene generale della vita; e la terza, tra compagni, che non ha altro fine fuori di essa. Di qui tre specie di amicizia: la *politica*, che comprende tutte le altre; la *familiare*, che comprende l'amore paterno e materno, l'amore coniugale, filiale, fraterno; l'*amicizia* propriamente detta, fra due persone.

Intimamente legata con l'amicizia è la giustizia. Entrambe han luogo dove c'è comunità di persone, sì che di giustizia son tante specie quante di amicizia. Entrambe variano secondo la relazione delle persone, non essendo uguali tra padre e figlio, tra fratelli, tra concittadini. La comunità familiare è simile a quella politica: l'autorità paterna somiglia al potere regio; l'autorità maritale, al governo aristocratico; la società dei fratelli e degli amici, alle forme democratiche. Sì che cercar quale sia la relazione d'amicizia tra padre e figlio, tra marito e moglie, tra fratello e fratello, e, in generale, tra un amico e l'altro, tanto vale quanto cercare come s'abbia a osservare la giustizia nelle diverse forme di governo, in ogni sorta di comunanza. — Ma ci sono anche differenze. Nella giustizia quel che è fondamentale è l'uguaglianza del rapporto, sì che anche tra persone molto diverse per intelligenza o per fortuna è possibile un rapporto di giustizia. Nell'amicizia, invece, quel che è fondamentale è l'uguaglianza degl'individui, tra i quali, se c'è troppa distanza per intelligenza o per fortuna o per altro, non è possibile l'amicizia. — Non si vuol dire con ciò che, oltre all'amicizia tra uguali, non possa esserci tra disuguali, tra un superiore e un inferiore. L'uno sarà più ricco, ma l'altro più riconoscente; l'uno più intelligente, ma l'altro più devoto; e via via: per tal modo si ristabilisce l'equilibrio e l'uguaglianza. La vera uguaglianza è quella della virtù, quando l'amico vuole ugualmente il bene dell'altro.

La virtù sola rende possibile e durevole l'amicizia, perché solo l'uomo virtuoso è capace di amar gli altri. Ed è capace di amare gli altri, perché lui solo è capace di amare se stesso. Amare se stesso non vuol dire andare in cerca di grossolani godimenti,

di ricchezze, ecc.; ma amare e coltivare in se medesimo ciò che v'ha di migliore e più perfetto. L'uomo che ama se stesso darà agli amici e alla patria, quando occorra, i suoi beni e anche la vita. L'amore di sé dispone, per tal modo, l'uomo virtuoso ad amare gli altri. Due amici, quando sono virtuosi, s'amano reciprocamente perché entrambi amano la medesima cosa: il bene e la bellezza della virtù. Il malvagio, al contrario, non amando veramente se stesso, neppure è capace di amare gli altri.

Resta, in fine, la seguente questione: — L'uomo felice ha bisogno, lui pure, di amici? Certamente, non si può pensare un uomo felice nella solitudine, perché l'uomo è nato a vivere in comunità. Meglio, dunque, ch'ei conviva con amici e con uomini virtuosi che con gente estranea. Coloro che credono l'uomo felice potere far senza di amici, chiamano forse con questo nome i soli amici d'interesse o di piacere: dei quali il felice non ha davvero bisogno. Ma non è così per le amicizie dei buoni: ché l'operare di questi gli è cagione di continue compiacenze, ugualmente e più ancora che le proprie azioni virtuose; poiché meglio negli altri può ammirare il bene e il bello. E come la vita è dolce per natura, tanto più è dolce al virtuoso, il quale nel bene operare trova la sua felicità; così, accomunando discorsi e pensieri, l'uomo felice trova nell'amico un altro se stesso.]

PARTE TERZA
IL FINE DELL'UOMO

SEZIONE I. - Il piacere.

LIBRO DECIMO

1. **Importanza del piacere.** Megliodire di esso la verità. Segue che si tratti del piacere, 1
ehé forse questo è l'ordine da seguire dopo le cose dette. Niente, infatti, pare piú strettamente legato al genere umano, sí che si educano i giovani dirigendoli col piacere e col dolore; e nulla piú importare alla virtù del costume, quanto il provar diletto o fastidio di quel che conviene. Piacere e dolore si estendono per la vita intera, dando forza e momento alla virtù e alla vita felice; poiché tutti si propongono le cose piacevoli e fuggono le dolorose. Su cose tali a nessuno parrá che si possa 2
sorvolare, se non per altro, per le grandi controversie che sollevano. In fatto, alcuni dicono che il piacere è il bene stesso, altri, all'incontro, che

Lib. X, 1. 1. *Strettamente legato*: συνφραδισθαι.

Dirigendoli: οταξιζοντες, metafora presa dal governo della nave. Le navi greche avevano un doppio timone, uno a poppa e uno a prua.

Propongono, qui: seguono.

2. *Alcuni... altri*: le due opposte opinioni erano rappresentate l'una da Eudosso, l'altra da Speusippo.

è addirittura una cosa vile; e di questi, parte è persuasa forse che così sia veramente, parte stima che sia molto meglio per la vita nostra il mostrare come cosa vile il piacere, ancor se non lo sia: perché a esso son proclivi la maggior parte degli uomini e dei piaceri si fanno schiavi; per cui conviene spingerli all'opposta banda, affinché per tal modo pervengano al mezzo.

3 Ma è da temere che non sia sempre opportuno ragionare così, perché, trattandosi di affetti e di azioni, i discorsi sono meno convincenti delle opere, sì che, quando son discordi nelle cose che si vedono, cadono in discredito e traggono seco in rovina anche la verità, poiché chi biasima i piaceri, se una volta lo vedono desiderarne qualcuno, ecco pare che s'inchini ad essi, come se fossero tutti della stessa specie. La moltitudine non fa distinzioni.

4 A noi, dunque, pare che la verità dei ragionamenti non soltanto sia utilissima alla scienza, ma anche alla vita, perché, concordando essi con le opere, son creduti e son però di stimolo, a chi li intende, a vivere secondo essi. Ma di ciò basta. Veniamo alle cose che si dicono intorno al piacere.

II Eudosso, dunque, reputava che
 2. Le argomentazioni di Eudosso. il piacere fosse il bene medesimo, per vedere che tutti gli esseri, e ragionevoli e irragionevoli, vanno in cerca di

II. 1. Eudosso di Gnido, matematico e astronomo, appartenne all'Accademia, ma par che sviluppasse le teorie platoniche con certa originalità e indipendenza. Visse

esso; e come in ogni cosa quel che si cerca è il bene, così il più grande esser quello che più di tutti è desiderato; e se tutti gli esseri si portano a uno stesso oggetto, esser ciò indizio che esso è l'ottimo per tutti (poiché ciascuno si procaccia quello che a lui stesso è buono, nello stesso modo che il nutrimento): onde quello, che per tutti è buono e a cui tutti mirano, è il bene stesso.

I suoi ragionamenti avean acquistato fede più per la virtù dei suoi costumi che per se stessi: poiché sembrava di una insolita temperanza; onde pareva che in tal modo ragionasse, non perché amante del piacere, ma perché secondo verità così la cosa stesse.

E che stesse così, stimava non esser meno **2** evidente dalla considerazione del contrario: il dolore par a tutti cosa da fuggire per se stessa, e quindi da cercarsi il contrario.

Soprattutto, poi, esser da preferire quel che noi non cerchiamo a cagione o in vista di altro: ora, tale, per unanime consenso, è il piacere; ché

intorno al 366. Del suo pensiero etico altro non conosciamo che quel che qui ne è detto, in qualche punto forse con le stesse sue parole. I suoi argomenti si riducono a questi: 1. Ogni essere cerca il piacere; 2. il dolore è essenzialmente oggetto di avversione, quindi il suo contrario è essenzialmente oggetto del desiderio; 3. il piacere è desiderato per fine di se stesso e non come mezzo ad altro; 4. il piacere unito ad un altro bene lo fa più desiderabile.

Vanno in cerca di esso: cfr. 1094 a, 3.

2. Da cercarsi il contrario, per se stesso.

a niuno si domanda mai per quale scopo provi piacere, come se il piacere per se stesso sia cosa desiderabile.

E aggiunto a qualsivoglia bene, lo rende più desiderabile, come all'agir giustamente e al viver temperante. Ora il bene non si accresce con altro che con se stesso.

- 3 Veramente, questa ragione parrebbe dimostrare che il piacere è nel numero dei beni, non che lo sia più d'un altro: poichè ogni bene è più desiderabile unito con altro, che da sé solo. Anzi, con somigliante ragionamento Platone oppone che il piacere non può essere il bene, dicendo che la vita piacevole è più desiderabile quando è accompagnata con la saggezza, che

1172 b, 23. προστιθεμένην τε ὁτφοῦν τῶν ἀγαθῶν αἰρετώτερον ποιεῖν, ὅλον τῷ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν

- 3 αὐξεσθαι δὲ τὸ ἀγαθὸν [αὐτὸ] αὐτῷ. ἔοικεν δὴ οὗτός γε ὁ λόγος τῶν ἀγαθῶν αὐτὴν ἀποφαίνειν, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἑτέρου· πᾶν γὰρ μεθ' ἑτέρου ἀγαθοῦ αἰρετώτερον ἢ μονοῦμενον. τοιοῦτω δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀναιρεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν

3. L'ultima argomentazione, oppone A., prova che il piacere è *un* bene, non *il* bene. Contro di essa si accetta un argomento di Platone: se saggezza e piacere, uniti, si fanno migliori, né l'una né l'altro è *il* bene (cfr. *Filebo*, 60). Ma poi A. si vale di una *deductio ad absurdum* contro Platone per riaffermare il suo concetto di bene immanente nei beni. Il piacere e la saggezza sono beni per se stessi. *Il* bene non consiste al di là di quelli che sono beni καθ' αὐτά.

quando ne è senza: ma, se per tale unione è fatta migliore, il piacere dunque non è il bene, perché il bene non può farsi più desiderabile per cosa alcuna che gli sia aggiunta.

D'altra parte, ognun vede che neppure alcun altro di quelli che son beni per se stessi, divenendo, unito ad altro, più desiderabile, sarebbe il bene per eccellenza.

Che è, dunque, questo bene, e tale che di esso 4 noi siamo partecipi? Poiché di un bene che sia tale noi andiam cercando.

4. Le obiezioni di Speusippo e de' seguaci, e loro confutazione. Coloro che insistono a negare che sia buono ciò a cui tutti gli esseri son portati, è a temere che non parlino sul serio. Per conto nostro affermiamo che le cose stanno come tutti credono, e

ἡδονὴ τὰγαθόν· αἰρετώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὺν βίον μετὰ φρονήσεως ἢ χωρίς, εἰ δὲ τὸ μικτὸν κρείττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τὰγαθόν· οὐδενὸς γὰρ προστεθέντος αὐτῷ τὰγαθὸν αἰρετώτερον γίνεσθαι. δῆλον δ' ὡς οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τὰγαθὸν ἂν εἴη, ὃ μετὰ τινος τῶν καθ' αὐτὸ ἀγαθῶν αἰρετώτερον γίνεται. τί οὖν ἐστὶ τοιοῦτον, οὗ καὶ ἡμεῖς κοινωνοῦμεν; 4 τοιοῦτον γὰρ ἐπιζητεῖται.

4. *Tale*: sia, cioè, sommo bene, possibile a essere attuato, non bisognoso di aggiunta esteriore. Cfr. quanto dicemmo in nota a I, VII, 8: alla felicità non si aggiunge il piacere come *altro* da essa.

Un certo naturale bene: cfr. VII, VIII, 6: « *Né la natura né l'abito più eccellenti sono i medesimi in tutti gli esseri, né questi cercano tutti il medesimo piacere, sebbene tutti perseguano il piacere: che anzi forse perseguono non*

colui che vuol togliere questa convinzione non dirà cose che sian per nulla più convincenti. Invero, se quello cercassero soltanto gli esseri irrazionali, i loro discorsi varrebbero qualcosa; ma, dacché lo desiderano anche gli esseri forniti di saggezza, qual valore potranno avere? Che anzi fin nei vili esseri si trova forse un certo naturale bene più eccellente di quelli in se stessi, il quale indirizza ciascuno al bene che gli è proprio.

- 5 Neppure par che discorran a modo circa l'argomentazione del contrario. Dicono: se il dolore è un male, non segue che il piacere sia un bene, perché a un male s'oppono un altro male ed entrambi s'oppongono a un terzo che non è né l'uno né l'altro.

Il ragionamento non è fatto male, se non che non è nel vero, su la questione proposta. E la ragione è che, posto che entrambi sian mali, entrambi si dovrebbero fuggire; e se né l'uno né l'altro son mali, né l'uno né l'altro si dovranno fuggire, o, insomma, dovrem comportarci con essi

-
- 5 1173 a, 4. — ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις ἔστιν τι φυσικὸν ἀγαθὸν κρεῖττον ἢ καθ' αὐτά, ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ.
-

quello che essi credono e che non saprebbero neppur dire, sebbene sia in tutti il medesimo: poiché nella natura di ogni essere c'è qualcosa di divino». È il divino dell'oressi. Cfr. Dante, Par., I, 109-120.

5. *Per questo rispetto, che è appunto la questione proposta.*

ugualmente. Ma, evidentemente, tutti fuggono l'uno come un male e desiderano l'altro come un bene. Dunque si oppongono per questo rispetto.

Se anche il piacere non è tra le qualità, non segue per ciò che esso non sia tra i beni. Neanche gli atti della virtù sono qualità, e neppure la felicità.

Dicono: il bene è determinato; il piacere, invece, è indeterminato, perché suscettibile di più e di meno. — Se, dunque, giudicano così dalla considerazione che si può provare piacere più o meno, lo stesso varrà anche per la giustizia e

1173 a, 13. οὐ μὴν οὐδ' εἰ μὴ τῶν ποιότητων ἐστὶν ἡ ἡδονή, διὰ τοῦτο οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν οὐδὲ γὰρ αἱ τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαι ποιότητες εἰσιν, οὐδ' ἡ εὐδαιμονία. — λέγουσι δὲ τὸ μὲν ἀγαθὸν ὠρίσθαι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον. εἰ μὲν οὖν ἐκ τοῦ ἡδεσθαι τοῦτο κρύνουσιν, καὶ περὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὰς ἄλλας ἀρετάς, καθ' ὧς ἐναργῶς φασὶ μᾶλλον καὶ ἥττον τοὺς ποιούς

III. 1. Questa è una nuova obbiezione di Speusippo: il bene attribuito alle cose è una qualità loro (si dice di una cosa che è buona o cattiva); il piacere non è una qualità; dunque, non è un bene. A. risponde che il bene si predica in tutte le categorie. Il bene è anche atto, oltre che qualità. (Speusippo riguardava l'eudaimonía come un'ἐξις, e però come una qualità: il bene come ente era per lui la platonica Idea).

2. Altra obbiezione. L'ἡδεσθαι ammette il più e il meno, l'ἡδονή no: l'uno è fatto empirico, l'altro è un concetto. Distingui nello stesso modo il concetto di virtù dalla rappresentazione empirica di essa.

per le altre virtù, rispetto alle quali si afferma esplicitamente che gli uomini sono più o meno di qualità virtuosa e operano più o meno conforme a virtù (ce ne sono di più giusti e di più forti, e c'è chi opera più o meno di un altro giustamente e temperatamente); ma, se così giudicano dei piaceri, forse non allegano la causa di tal fatto, se è vero che dei piaceri alcuni son
3 misti e altri puri. Che impedisce che, come la sanità, pur essendo determinata, è suscettibile di più e di meno, ugualmente non sia del piacere? Poiché non tutti hanno la medesima proporzione, né questa è sempre la medesima in uno stesso individuo; tuttavia, allentandosi, sino a un certo punto, si mantiene, pur differendo in più o in meno. Ora, il somigliante può accadere anche per il piacere.

ὑπάρχειν καὶ (πράττειν) κατὰ τὰς ἀρετάς, ἔσται τὸ αὐτὸ δίκαιοι γὰρ εἰσι μᾶλλον καὶ ἄνδρες, ἔστι δὲ καὶ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν μᾶλλον καὶ ἡττον· εἰ δὲ ταῖς ἡδοναῖς, μὴ ποτ' οὐ λέγουσι τὸ αἶτιον, ἂν ὧσιν αἱ μὲν ἀμιγεῖς αἱ δὲ μικταί. τί δὲ κωλύει, καθάπερ ὑγίεια ὠρισμένη οὕσα
3 δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἡττον, οὕτω καὶ τὴν ἡδονήν; οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ συμμετρία ἐν πᾶσιν ἐστίν, οὐδ' ἐν τῷ αὐτῷ μία τις αἰεί, ἀλλ' ἀνιεμένη διαμένει ἕως τινός, καὶ διαφέρει τῷ

3. Nota il concetto di sanità come proporzione, che ha riscontro con quello di virtù come μεσότης (medietà assoluta se determinata razionalmente, ma relativa empiricamente).

Inoltre, pongono che il bene è perfetto, i mo- 4
vimenti, invece, e le generazioni imperfetti: e si
sforzano di mostrare che il piacere è un movi-
mento e una generazione. Ma non mi pare che
dican bene: esso non è un movimento. Infatti,
di ogni movimento son proprie rapidità e len-
tezza: o per se stesso, come è del moto del
mondo, o in rapporto ad altro. Ma nel piacere
non si trova né l'uno né l'altro. Ben è pos-
sibile esser mossi rapidamente al piacere, così
come all'ira, ma non è possibile sentire rapida-
mente il piacere, neppure in rapporto ad un altro,
come avviene per il camminare, per il crescere
e per le altre cose simili. Ben è possibile rivol-
gersi rapidamente o lentamente al piacere, ma
non è possibile che sia rapido l'atto del piacere:

μᾶλλον καὶ ἥττον. τοιοῦτον δὴ καὶ τὸ περὶ τὴν ἡδονὴν ἐν-
δέχεται εἶναι. — τέλειόν τε τὰγαθὸν τιθέντες, τὰς δὲ κινήσεις 4
καὶ τὰς γενέσεις ἀτελεῖς, τὴν ἡδονὴν κίνησιν καὶ γένεσιν
ἀποφαίνειν πειρῶνται. οὐ καλῶς δ' εἰκόασι λέγειν οὐδ' εἶναι
κίνησιν. πάσῃ γὰρ οἰκεῖον εἶναι δοκεῖ τάχος καὶ βραδυτής,
καὶ εἰ μὴ καθ' αὐτήν, ὅλον τῇ τοῦ κόσμου, πρὸς ἄλλο· τῇ
δ' ἡδονῇ τούτων οὐδέτερον ὑπάρχει. ἡσθῆναι μὲν γὰρ ἔστι
ταχέως ὥσπερ ὀργισθῆναι, ἡδεσθαι δ' οὐ, οὐδὲ πρὸς ἕτερον,
βαδίζειν δὲ καὶ αὔξεσθαι καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. μεταβάλ-
λειν μὲν οὖν εἰς τὴν ἡδονὴν ταχέως καὶ βραδέως ἔστιν,
ἐνεργεῖν δὲ κατ' αὐτὴν οὐκ ἔστιν ταχέως, λέγω δ' ἡδεσθαι.

4. *Né l'uno né l'altro: né καθ' αὐτόν, né πρὸς ἄλλο.*

Il sentire, qui, è l'atto reale del sentire.

- 5 voglio dire, del sentir piacere. E come potrebbe essere una generazione (una cosa non si genera da un'altra qualsiasi, ma si genera da quella in cui si dissolve) e di che sarebbe generazione il piacere, di cui poi la corruzione sarebbe il dolore?
- 6 Dicono, anche, che il dolore sia la mancanza di ciò che è secondo natura, e il piacere ne sia l'appagamento. Ma queste sono affezioni corporee. Se il piacere è un appagamento di ciò che è conforme a natura, quello proverà il piacere, in

- 5 γένεσις τε πῶς ἂν εἴη (δοκεῖ γὰρ οὐκ ἐκ τοῦ τυχόντος τὸ τυχὸν γίνεσθαι, ἀλλ' ἐξ οὗ γίνεται, εἰς τοῦτο διαλύεσθαι)
- 6 καὶ οὐ γένεσις ἡ ἡδονή, τούτου ἡ λύπη φθορά; — καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν. ταῦτα δὲ σωματικά ἐστι τὰ πάθη. εἰ δὴ ἐστι τοῦ κατὰ φύσιν ἀναπλήρωσις ἡ ἡδονή, ἐν ᾧ ἀναπλήρωσις, τοῦτ' ἂν καὶ ἡδοίτο· τὸ σῶμα ἄρα· οὐ δοκεῖ δέ· οὐδ' ἔστιν ἄρα ἀναπλήρωσις ἡ ἡδονή, ἀλλὰ γινομένης μὲν

5. Ogni γένεσις è passaggio di un sostrato da materia a forma, da potenza ad atto, sì che diviene in atto ciò che prima era in potenza, e, dissolvendosi, diventa potenza di un nuovo atto. Ritorna il motivo antiplatonico della necessità di un οὐσία che spieghi il divenire e costituisca l'identità dei contrari (essere e non-essere; qui: piacere e dolore).

6. Gran parte di questi argomenti derivano dal *Filebo*. Quest'ultimo si connette al precedente. Il sostrato da A. richiesto sarebbe per loro τὸ κατὰ φύσιν, cioè il corpo. A. risponde che ἡδονή è invece un fatto dell'anima, che ha il fatto corporeo come semplice presupposto fisico.

Appagamento, quasi, riempimento di un vuoto.

cui avviene l'appagamento, cioè il corpo. Ma non pare. Dunque, il piacere non è un appagamento, ma, producendosi un appagamento, potrà uno sentir piacere, così come sentirà dolore chi si è tagliato. Questa opinione probabilmente è derivata dalla considerazione dei piaceri e dei dolori che riguardano il nutrimento: quei che ne son divenuti mancanti e per questo eran prima addolorati, provan piacere dell'appagamento. Ma non per tutti i piaceri accade così: sono 7 privi di dolore i piaceri dello studio, e, tra i sensibili, quelli dell'odorato e molti di quelli dello udito e della vista e le memorie e le speranze. Di che cosa questi sarebbero generazione? Non c'è stato mancanza di niente, di cui possa prodursi l'appagamento.

A quelli, poi, che ci mettono innanzi i più turpi 8 piaceri, si può rispondere che questi non sono piacevoli. Che se a coloro che son malamente

ἀναπληρώσεως ἦδοιτ' ἂν τις, καὶ τεμνόμενος λυποῖτο. ἡ δόξα δ' αὕτη δοκεῖ γεγενῆσθαι ἐκ τῶν περὶ τὴν τροφὴν λυπῶν καὶ ἡδονῶν· ἐνδεεῖς γὰρ γενομένους καὶ προλυπθέντας ἡδεσθαι τῇ ἀναπληρώσει. τοῦτο δ' οὐ περὶ πάσας 7 συμβαίνει τὰς ἡδονάς· ἄλλοι γάρ εἰσιν αἱ τε μαθηματικαὶ καὶ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις αἱ διὰ τῆς ὁσφρήσεως, καὶ ἀκροάματα δὲ καὶ ὁράματα πολλὰ καὶ μνήμαι καὶ ἐλπίδες. τίνος οὖν αὗται γενέσεις ἔσονται; οὐδενός γάρ ἐνδεῖα γεγένηται, οὐ γένοιτ' ἂν ἀναπλήρωσις.

8. I piaceri turpi non sono piaceri φύσις, per se stessi. φύσις è la realtà oggettiva, la verità.

- disposti riescon piacevoli, non si debbono giudicare piacevoli anche ad altri fuori di essi: a quel modo che neppure si debbono giudicare sane o dolci o amare le cose che tali sembrano agli infermi, o bianche quelle che tali appaiono
- 9 ai malati d'occhi. Ovvero si può rispondere così: che i piaceri sono desiderabili, ma non quelli desiderati da costoro: ad es., la ricchezza è desiderabile, ma non quella di un traditore; la sanità è desiderabile, ma non quella di un mangiatore
- 10 disordinato. Ovvero, che i piaceri son di specie differente, perché quelli che provengono da cose oneste son diversi da quelli che provengono da cose turpi; e non è possibile che provi il piacere della giustizia colui che non è giusto; né il piacere della musica, chi non è musico; e per gli
- 11 altri, similmente. — Anche l'amicizia, in quel che è diversa dall'adulazione, par dimostrare che il piacere può non esser buono, ovvero ce ne sono di specie differenti: l'amico, infatti, ci tratta mirando al nostro bene; l'adulatore, mirando al piacere; e questi è vituperato; quegli, lodato, perché ci tratta con scopo diverso. — Nessuno sceglierebbe di vivere conservando sempre pensieri da fanciullo e compiacendosi di quelle cose che ai fanciulli si stimano sopra tutti convenienti; né di dover rallegrarsi in far cose turpissime, ancorché non debba mai venirgliene dolore. Anzi, metteremmo ogni studio in molte cose, ancorché non ci apportassero nessun piacere: come, in vedere, in ricordare, in sapere, in posseder le virtù. Che a esse segua necessariamente un pia-

cere, non importa: noi le sceglieremmo anche se nessun piacere ne provenisse.

Ci sembra, dunque, evidente che né il piacere 13 è il bene per eccellenza, né ogni piacere è da desiderarsi, e che certi piaceri son desiderabili per se stessi, i quali differiscono dagli altri per la specie ovvero per le cose onde derivano.

Delle opinioni circa il piacere e il dolore basti quello che si è detto.

5. Il piacere non è
né movimento, né
generazione, ma
la sua forma è
sempre in sé per-
fetta.

Che cosa esso sia e di che qua- 14
lità, sarà più palese se ci rifac-
ciamo dal principio.

L'atto del vedere è in ogni suo momento perfetto (poiché non ha bisogno di nessuna cosa che gli s'aggiunga per dare alla sua

1174 a, 13. — δοκεῖ γὰρ ἡ μὲν ὄρασις καθ' ὄντινόν χρόνον
τελεία εἶναι (οὐ γὰρ ἔστιν ἐνδεής οὐδενὸς ὃ εἰς ὕστερον
γινόμενον τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος)· τοιοῦτόν δ' ἔοικεν καὶ ἡ

13. In conclusione: dei piaceri noi dobbiamo giudicare movendo dalle attività a cui s'accompagnano. Premessa, come al solito, la parte storico-critica, s'accinge alla trattazione sistematica.

iv. Per tutta la seguente discussione si tenga presente il concetto di *atto* che ha la perfezione immanente nella sua stessa attualità, che è un perpetuo presente, indivisibile nel punto della sua vera realtà e indipendente dalla considerazione temporale. (Per es., il processo di composizione di una poesia o di un tempio puoi empiricamente dividerlo in parti e in tempi diversi; ma l'atto di quel pensiero poetico o architettonico, non è possibile).

forma l'ultima perfezione): di cotal natura è similmente il piacere. Imperocchè esso è un tutt'intero, e in nessun tempo potrai sorprendere un piacere, del quale, durando per un tempo maggiore, possa venir perfezionata la forma.

- 2 Per questo appunto non è neppure un movimento. Poiché ogni movimento è nel tempo e ha un fine: per es., il costruire una casa; ed è perfetto quando abbia prodotto ciò a cui mira, o nel tempo tutt'insieme o in questo momento che è compiuto: i movimenti nelle singole parti di tempo sono tutti imperfetti, e di diversa specie tra loro e dall'intero. La composizione delle pietre è diversa dalla scanalatura della colonna, ed entrambe dalla produzione del tempio: questa è

- ἡδονή. ὅλον γάρ τι ἐστίν, καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ
- 2 εἶδος. διόπερ οὐδὲ κίνησις ἐστίν. ἐν χρόνῳ γὰρ πᾶσα κίνησις καὶ τέλους τινός, οἷον ἡ οἰκοδομική, καὶ τελεία ὅταν ποιήσῃ οὗ ἐφίεται, ἢ ἐν ᾧ παντὶ δὴ τῷ χρόνῳ ἢ τούτῳ· ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τοῦ χρόνου πᾶσαι ἀτελεῖς, καὶ ἕτεραι τῷ εἶδει τῆς ὅλης καὶ ἀλλήλων. ἢ γὰρ τῶν λίθων σύνθεσις ἕτερα τῆς τοῦ κίονος ῥαβδώσεως, καὶ αὗται τῆς τοῦ ναοῦ ποιήσεως· καὶ ἡ μὲν τοῦ ναοῦ τελεία (οὐδενὸς γὰρ ἐνδεής πρὸς τὸ προκείμενον), ἢ δὲ τῆς κρηπίδος καὶ τοῦ τριγλύφου ἀτελής (μέρους γὰρ ἑκατέρου). τῷ εἶδει οὖν διαφέρουσιν, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ὅτῳ

2. εἶδος è la specie come determinazione di un genere ed è l'essenza o forma del reale in atto. — Naturalmente, il piedistallo, il triglifo, ecc. sono imperfetti, se considerati come parti di un intero (di una forma).

perfetta (perché non manca di nulla per il fine proposto); invece, la produzione del piedistallo e quella del triglifo sono imperfette (perché l'una e l'altra è di una parte soltanto). Sono dunque di specie differenti, e non si può in qual si voglia tempo cogliere un movimento come perfetto per la forma, ma, se mai, nel tempo tutt'insieme.

Similmente del camminare e degli altri movimenti. Se, infatti, la traslazione è un movimento da un luogo a un altro, di essa sono specie differenti il volare, il camminare, il saltare e simili. E questo vale non solo per il movimento in generale, ma anche nello stesso camminare. Poiché il percorso da un luogo a un altro non è il medesimo per lo stadio e per una parte di esso, e neppure in questa o in quell'altra parte; e parimenti non è medesimo il traversare questa

οὐκ χρόνον λαβεῖν κίνησιν τελείαν τῷ εἶδει, ἀλλ' εἴπερ, ἐν τῷ ἅπαντι. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ βαδίσεως καὶ τῶν λοιπῶν. 3
εἰ γὰρ ἔστιν ἡ φορὰ κίνησις πόθεν ποῖ, καὶ ταύτης διαφοραὶ κατ' εἶδη, πτήσις βάδις ἄλλαι καὶ τὰ τοιαῦτα· οὐ μόνον δ' οὕτως, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ βαδίσει. τὸ γὰρ πόθεν ποῖ οὐ ταῦτόν ἐν τῷ σταδίῳ καὶ ἐν τῷ μέρει, καὶ ἐν ἑτέρῳ μέρει καὶ ἑτέρῳ, οὐδὲ τὸ διεξιέναι τὴν γραμμὴν τήνδε ἀκείνην. οὐ μόνον γὰρ γραμμὴν διαπορεύεται, ἀλλὰ καὶ ἐν

3. *Altrove*: nella *Fisica*, V-VIII.

Una volta che, ecc.: se la differenza specifica della traslazione è πόθεν ποῖ (κατὰ τόπον), ogni parte di essa è in luogo specificamente differente e da un differente πόθεν a un differente ποῖ.

linea qui o quella, perché non soltanto si passa una linea, ma una linea che è in un luogo, e che è in un luogo diverso da quello di un'altra.

Ma del movimento s'è parlato altrove diligentemente; qui teniam per provato che esso non è perfetto in nessun tempo, ma che ce n'è molti, imperfetti e differenti per la specie, una volta che l'andar da un luogo a un altro costituisce una differenza specifica.

- 4 Invece la forma del piacere è perfetta in qualunque tempo tu lo colga. È dunque chiarito che movimento e piacere son diversi tra loro, e che il piacere è nel numero delle cose intere e perfette. Si potrebbe questo vedere anche considerando che non c'è moto che non sia in un tempo, ma non così del sentir piacere, che, nell'istante, è già un tutt'intero.

Conchiudiamo che non ragionano bene quei che dicono il piacere essere un movimento o una generazione, perché moto e generazione non si attribuiscono a tutte le cose, ma a quelle che son divisibili in parte e non interi. Non c'è generazione dell'atto del vedere, né del punto, né

-
- τόπω οὖσαν, ἐν ἑτέρῳ δ' αὐτῇ ἐκείνης. δι' ἀκριβείας μὲν οὖν περὶ κινήσεως ἐν ἄλλοις εἴρηται. ἔοικεν δ' οὐδ' ἐν ἅπαντι χρόνῳ τελεία εἶναι, ἀλλ' αἱ πολλαὶ ἀτελεῖς καὶ διαφέρουσai τῷ εἶδει, εἴπερ τὸ πόθεν ποῖ εἰδοποιόν. τῆς ἡδονῆς
- 4 δ' ἐν ὅτρωυν χρόνῳ τέλειον τὸ εἶδος. δῆλον οὖν ὡς ἔτεραί τ' ἂν εἶεν ἀλλήλων, καὶ τῶν ὅλων τι καὶ τελείων ἢ ἡδονή. δόξειε δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖσθαι μὴ ἐν χρόνῳ, ἡδεσθαι δέ· τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι. — ἐκ

dell'unità; né nessuna di queste cose è movimento o generazione. Neppure del piacere, dunque. Poiché è un tutt'intero.

6. Il piacere è la perfezione dell'atto. Attuandosi ogni sensazione in 5
relazione al sensibile; e attuandosi perfettamente quella che è

perfettamente disposta in relazione al più eccellente dei sensibili che cadon sotto di essa: ché tale soprattutto par che sia la natura dell'atto perfetto (non faccia differenza il dire che la sensazione è in atto, ovvero ciò in cui essa è); in ciascun genere, dunque, l'atto più eccellente è quello dell'ente ottimamente disposto in rapporto alla migliore delle cose che cadon sotto di esso:

τούτων δὲ δῆλον καὶ ὅτι οὐ καλῶς λέγουσιν κίνησιν ἢ γένεσιν εἶναι τὴν ἡδονήν. οὐ γὰρ πάντων ταῦτα λέγεται, ἀλλὰ τῶν μεριστῶν καὶ μὴ ὅλων· οὐδὲ γὰρ ὁράσεως ἔστι γένεσις οὐδὲ στιγμῆς οὐδὲ μονάδος, οὐδὲ τούτων οὐθέν κίνησις οὐδὲ γένεσις. οὐδὲ δὴ ἡδονῆς ὅλον γάρ τι.

αἰσθήσεως δὲ πάσης πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐνεργούσης, τελείως 5
δὲ τῆς εὖ διακειμένης πρὸς τὸ κάλλιστον τῶν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν· τοιοῦτον γὰρ μάλιστ' εἶναι δοκεῖ ἡ τελεία ἐνέργεια (αὐτὴν δὲ λέγειν ἐνεργεῖν, ἢ ἐν ᾧ ἔστιν, μηθὲν διαφερέτω)· καθ' ἕκαστον δὲ βελτίστη ἔστιν ἡ ἐνέργεια τοῦ ἄριστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑπ' αὐτήν· αὕτη δ' ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίστη. κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησιν ἔστιν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν, ἡδίστη δ' ἡ

5. *Ciò in cui essa è, è l'anima.*

Colui che, ecc.: Dio, puro atto, identità perfetta di soggetto e oggetto.

e sarà questo l'atto più perfetto e il più piacevole. Imperocché il piacere è in corrispondenza a ogni sensazione, e parimenti a ogni pensiero e contemplazione; onde piacevolissimo sarà l'atto loro perfettissimo, quale è quello di colui che si trova perfettamente disposto verso il più degno degli oggetti della sua attività.

- 6 Il piacere perfeziona l'atto: non nel senso in cui lo perfezionano il sensibile e il senso, quando l'uno e l'altro sono come si conviene; a quel modo che neppure la sanità e il medico sono
7 nello stesso senso cagione del trovarsi sano. Che in

-
- τελειοτάτη, τελειοτάτη δὲ ἡ τοῦ εὖ ἔχοντος πρὸς τὸ σπου-
6 δαιότατον τῶν ὑπ' αὐτήν. τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή.
οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἢ τε ἡδονὴ τελειοὶ καὶ τὸ αἰσθητόν
τε καὶ ἡ αἰσθησις, σπουδαῖα ὄντα, ὥσπερ οὐδ' ἡ ὑγίεια καὶ
7 ὁ ἰατρὸς ὁμοίως αἰτία ἐστὶ τοῦ ὑγιαίνειν. καθ' ἑκάστην δ'
-

6-8. Di questo importante passo si posson tentare interpretazioni diverse.

Ogni attività è perfetta quando, come dicesi al paragrafo precedente, è perfetta la relazione tra il soggetto e l'oggetto: per es., tra senziente e sentito. Quella relazione consiste in questo che la forma dell'oggetto coincide con la forma del soggetto. Il soggetto è potenzialmente tutte le forme: queste passano all'atto nel momento del conoscere (*De Anima*, 431 b, 21: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα: c'è un πῶς, perché la materia dell'oggetto non esiste nella forma spirituale). Solo empiricamente si distingue *sensibile* e *senso*: l'atto è unico. — Or dunque, l'atto del guarire è il passare ad atto della forma (sanità), che nel paziente era potenziale,

corrispondenza a ogni sensazione si produca un piacere, è chiaro: noi diciamo che le visioni e le udizioni sono piacevoli. Ma sarà chiaro anche che il piacere è in sommo grado quando il senso sia ottimo e agisca in relazione a un oggetto ottimo: e tale essendo, sia il sentito, sia il sentiente, sempre ci sarà piacere, perché son presenti tanto chi lo deve produrre, quanto chi lo deve provare. Il piacere perfeziona quest'atto 8

αἰσθησιν ὅτι γίνεται ἡδονή, δῆλον. φαμέν γὰρ δράματα καὶ ἀκούσματα εἶναι ἡδέα. δῆλον δὲ καὶ ὅτι μάλιστα, ἐπειδὴν ἢ τε αἰσθησις ἢ κρατίστη καὶ πρὸς τοιοῦτον ἐνεργῇ τοιούτων δ' ὄντων τοῦ τε αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰθανομένου, αἰεὶ ἔσται ἡδονή ὑπάρχοντός γε τοῦ ποιήσοντος καὶ τοῦ πεισομένου. τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὥς ἕξις ἐνυπάρχουσα, 8

nel medico attuale. [Il guaio è che la sanità del medico, in quanto medico, è un astratto; nel paziente, invece, la sanità è un processo reale]. — Ciò premesso, A. direbbe che la perfezione, che il piacere dà all'atto, non è quella che all'atto deriva dalla relazione tra soggetto e oggetto, che è una perfezione intrinseca all'atto stesso; ma è come un ἐπιγινόμενόν τι: insomma, un *quid* che non ne forma l'essenza, non è tutt'uno con l'atto, ma neppure è fuori dell'atto: il piacere starebbe all'atto del sentire, come la bellezza al fiore dell'età (la salute perfetta). Come una conseguenza naturale.

Piacerebbe di più intendere il piacere come pienezza di vita, e però intrinseco all'atto stesso della vita. Già, sarebbe più chiaro come in Dio la vita sia piacere massimo, mentre un ἐπιγινόμενόν τι non si può in lui ammettere. E si avrebbe in tal modo la risoluzione dei concetti di *bene*, di *piacere*, di *fine* o *perfezione* nell'unico

non come un abito che sia insito in esso, ma come un compimento che vi sopravvenga, non altrimenti che la bellezza a quei che sono nell'età fiorita. E fino a tanto che la cosa intelligibile o sensibile sia quale deve essere, e così l'essere giudicante o contemplante, il piacere sarà presente nell'atto: poichè, rimanendo uguali, e tra loro nel modo medesimo comportandosi ciò che produce e quei che prova, segue naturalmente lo stesso effetto.

ἀλλ' ὥς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα· ἕως ἄν οὖν τό τε νοητὸν ἢ αἰσθητὸν ἢ οἷον δεῖ καὶ τὸ κρῖνον ἢ θεωροῦν, ἔσται ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ἡ ἡδονή· ὁμοίαν γάρ ὄντων καὶ πρὸς ἄλληλα τὸν αὐτὸν τρόπον ἐχόντων τοῦ τε παθητικοῦ καὶ τοῦ ποιητικοῦ ταὐτὸ πέφυκε γίνεσθαι.

concetto di *attività* che, essendo *vita*, realizza se stessa, e ha il fine e il bene e il piacere in se stessa. Così si sarebbe vinta la trascendenza platonica e superata la contesa tra Eudosso e Speusippo. — In questo caso, A. direbbe che la perfezione dell'atto, in cui consiste il piacere, non vien dal di fuori, come una medicina, ma dall'atto stesso, come la sanità insita al principio vitale produce l'esser sano. Si ricordi che il piacere non è una *γένεσις*, cioè è cosa dell'atto: la sensazione non *produce* il piacere, se non nel senso che la sensazione è già essa stessa piacere. Ma A. aggiunge poi che il piacere non è un' *ἔξις* o forma immanente della sensazione, ma un *quid* che si aggiunge. Sì che il piacere si ridurrebbe a un'astratta armonia fondata su l'accordo del soggetto con l'oggetto, riguardati non più come identici nell'atto, ma come diversi.

Come mai, allora, nessuno pro- 9
 7. Rapporto tra la
 vita e il piacere. va il piacere senza interruzione?

forse se ne stanca? Nessuna delle
 umane energie può durare continuamente. Quindi, neanche il piacere, perché esso segue all'energia. Certe cose ci rallegrano, perché ci son nuove, e, appunto per ciò, non ugualmente più tardi: poiché dapprima il pensiero è richiamato e agisce intorno a esse intensamente, come, per la vista, quei che guardan fiso, ma in seguito l'energia non è più tale, bensì negligente: onde anche il piacere diletua.

Si può anche pensare che tutti tendono al 10
 piacere perché tutti quanti son portati al vivere: la vita è un'energia; e ciascuno è attivo con quelle facoltà e circa quelle cose che ama anche sopra le altre: in tal guisa fa il musico, con l'udito, intorno all'armonia; e chi ama di apprendere, con la ragione, intorno alle verità teoretiche: e così dicasi per ogni altro. Le quali energie, e però il vivere, al quale ognuno tende, rende perfette il piacere. È, dunque, giusto dire anche che ognuno è portato al piacere; poiché esso gli perfeziona il vivere, che è cosa da tutti desiderata.

10. Si conchiude dando ragione a Eudosso: ogni essere tende al piacere, come alla vita. (Ma Eudosso non ha riconosciuta la differenza che è tra i piaceri). Anche qui A., mentre sta per identificare *piacere e vita*, poi li considera distinti.

- 11 Lasciam da parte in questo momento la questione se noi desideriamo il vivere per il piacere, ovvero il piacere per il vivere. Certo è che essi mostransi insieme congiunti e non permettono separazione: poichè senza energia non si genera piacere e ogni energia è fatta perfetta dal piacere.

v. 8. Distinzione dei
piaceri in rapporto
alle facoltà.

- Di qui anche paiono i piaceri differire per la specie. Infatti, noi pensiamo che le cose di specie diversa si perfezionino da cose di specie diversa. Lo si vede questo sia per le cose naturali, sia per le artificiali: come animali, alberi, pitture, statue, case, masserizie. Similmente, anche gli atti che son differenti per la specie si perfezionano da cose differenti per la specie. Ma gli atti del pensiero differiscono da quelli che fan capo ai sensi, e i medesimi tra loro differiscono specificamente: così deve essere anche per i piaceri che dan loro perfezione.

Ciò si può vedere anche dell'esser ogni piacere connaturato all'atto che esso perfeziona. Poichè il piacere accresce insieme l'attività di cui è proprio. Coloro che agiscono con piacere giudicano meglio e più esattamente conducono a termine

v. 1. La perfezione degli esseri naturali (animali, piante) dipende dal loro sviluppo; quella delle cose artificiali, dall'uso a cui son destinate; quella dell'attività pratica, dalla natura delle facoltà umane.

2-3. Il piacere che è proprio a una facoltà, ne promuove l'esercizio; un piacere alieno, la impedisce.

Esser connaturato: συνεκτινάζει; συναύξω, cresco e accresco insieme.

ogni cosa: avviene così che diventano buoni geometri coloro che della geometria piglian diletto, i quali, caso per caso, se ne intendono di più; similmente quei che aman la musica o l'arte di edificare o altro genere di opere, in quella che è lor propria progrediscono in grazia del diletto che ne pigliano. I piaceri crescono insieme con l'attività: ma le cose che crescono insieme sono connaturate. Dunque, alle cose differenti di specie anche quelle connaturate son differenti di specie.

Questo sarà ancor più palese dall'essere i piaceri, che da specie diversa derivano, d'impedimento agli atti. Quei che amano il flauto, se capiterà di udir suonare il flauto, son ridotti a non poter più prestar attenzione ai ragionamenti, perché provano maggior diletto dell'abilità a suonar il flauto, che dell'attività che al presente li occupa. Sì che il piacere del flauto distrugge l'attività che al ragionamento è intenta. Questo similmente accade in ogni altro caso, quando sia in atto per due oggetti insieme: quello che più è piacevole scaccia l'altro, e tanto maggiormente, quanto maggiore è la differenza in riguardo al piacere, finché l'altro neppure agisce più. Perciò, quando ci dilettiamo fortemente di qualsiasi cosa, non facciamo nient'altro, e, quando debolmente ci appaga, ne facciamo altre: a guisa di coloro che a teatro sogliono mangiar dolci, che allora specialmente fanno ciò quando gli attori non valgon niente. E giacché il piacere fa più diligente l'atto a cui è proprio e più duraturo e migliore, e i piaceri estranei lo distruggono, ognuno

vede quanto sono diversi. I piaceri estranei fanno quasi il medesimo effetto dei dolori che all'attività son propri: questi corrompono gli atti: per es., se a uno è spiacevole e fastidioso lo scrivere o far di conto, non scrive, non fa di conto, essendogli quell'atto increscioso. Fanno, dunque, un contrario effetto intorno all'atto i piaceri e i dolori, che gli son propri: propri son quelli che sopravvengono all'attività per se stessa. Or, abbiám detto che i piaceri estranei fanno press'a poco l'effetto del dolore: distruggono l'attività, sebbene non nella stessa maniera.

6

9. La bontà o malvagità del piacere dipende dalla bontà o malvagità dell'atto.

Essendo differenti gli atti per bontà o per malvagità, ed essendo gli uni da cercare, gli altri da fuggire, e altri niuna delle due cose; lo stesso vale anche per i piaceri, poiché c'è per ogni atto un suo proprio piacere. Onde all'atto

6. Il piacere, empiricamente considerato, è uno stato della psiche del tutto relativo alle condizioni individuali, e il trattarne appartiene alla psicologia descrittiva. Ma, identificato con l'attività, il suo concetto è nel dominio della Metafisica. Si è detto che questa sia la ragione per cui A. ne tratta nella *Nicomachea* piuttosto che nel *De Anima*. Ma in realtà l'*Etica* è fondata su un'intuizione dell'uomo schiettamente psicologica e il piacere v'è considerato in fine come *altro* dalla pura attività. Di qui il relativismo di esso, a superare il quale non rimaneva altra via che il concetto astratto dell'uomo virtuoso per definizione, μέτρον di ogni cosa. In tal modo, dopo le bellissime osservazioni critiche al *Filebo* e dopo aver mostrato che il piacere non appartiene, come bene, alle categorie dialettiche (quelle della γένεσις e della

virtuoso è proprio un piacere buono; all'atto malvagio, un piacere cattivo. Invero, anche i desideri son lodevoli se son di cose oneste; biasimevoli, se di turpi. Ma i piaceri insiti agli atti son loro più connaturati che non gli appetiti: questi, infatti, sono già determinati temporalmente e naturalmente; quelli, invece, son tanto vicini agli atti e così da essi indistinguibili, che uno si può chiedere se non sia la stessa cosa l'atto e il piacere. Non si vuol già dire con questo che il piacere 7 sia o ragione o sensazione (che sarebbe assurdo); ma che, non potendosi separare l'atto dal piacere, appariscono in certi casi esser la stessa cosa. Per conseguenza, come son diversi gli atti, così anche i piaceri. La vista differisce dal tatto per purezza, e così l'udito e l'olfatto dal gusto: nella stessa guisa anche i piaceri loro; e da questi

1175 b, 30. — οἰκειότεραι δὲ ταῖς ἐνεργείαις αἱ ἐν αὐταῖς ἡδοναὶ τῶν ὁρέξεων· αἱ μὲν γὰρ διωρισμέναι εἰσὶν καὶ τοῖς χρόνοις καὶ τῇ φύσει, αἱ δὲ σύνεγγυς ταῖς ἐνεργείαις, καὶ ἀδιόριστοι οὕτως ὥστ' ἔχειν ἀμφισβήτησιν εἰ ταῦτόν ἐστιν ἡ ἐνέργεια τῇ ἡδονῇ. οὐ μὴν ἔοικέν γε ἡ ἡδονὴ διάνοια 7 εἶναι οὐδ' αἰσθησις (ἄτοπον γάρ), ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι φαίνεται τισι ταῦτόν. ὥσπερ οὖν αἱ ἐνέργειαι ἔτεραι, καὶ αἱ ἡδοναί.

κίνησις), ma alla categoria reale (νοῦς ο θεός) dell'attività, ricade nella soluzione dialettica offerta già da Platone (v. *Introduzione*): il piacere non è reale (non è l'attività), ma neppure è un non reale (non è fuori dell'attività).

son differenti quelli della ragione; e gli uni e gli altri, infine, tra loro.

8 Si può anche dire che per cia-

10. I piaceri degni scun animale, come c'è un'ope-
dell'uomo.

ra che gli è propria, così c'è un proprio piacere: cioè, quello corrispondente alla sua attività. Questo apparirà chiaro a chi guardi a ciascuno in particolare: ché diverso è il piacere del cavallo, del cane, dell'uomo; a quel modo che Eraclito dice che un asino preferirebbe la paglia all'oro, essendo agli asini il nutrimento più piacevole dell'oro. Se sono, dunque, differenti di specie i piaceri degli esseri che son di specie differente, è da credere che non sian differenti i piaceri degli esseri che son della stessa specie.

9 Ma per gli uomini, appunto, c'è non poca varietà: le medesime cose rallegrano gli uni, disgustano altri, e ad alcuni son dolorose e odiose quelle che per altri son piacevoli e amabili. Proprio come per le cose dolci, che non paiono le stesse a chi ha la febbre e a chi è sano; né il caldo, a chi è debole e a chi è robusto. E così

10 per altre cose. Ma in tutti i casi di tal fatta s'ha da credere che la cosa stia come all'uomo virtuoso apparisce. Se questo è detto bene, come sembra, ed è misura di ogni cosa la virtù e

10 1176 a, 15. δοκεῖ δ' ἐν ᾗτασι τοῖς τοιούτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ. εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἐκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός, ἢ τοιούτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει.

l'uomo buono in quanto tale, anche veri piaceri saranno quelli che a lui tali appariscono e piacevoli quelle cose che a lui dan diletto. E se cose a lui ripugnanti sembrano ad altri gradite, non se ne faccia maraviglia, poich  negli uomini si trovano molte corruzioni e impurit , le quali non sono di lor natura piacevoli se non a quei tali e in quel modo disposti. Non si debbono, 11 dunque, chiamare piaceri quelli che per consenso di ogni uomo sono turpi, se non da chi   corrotto. Ma, poi, tra i piaceri che mostransi onesti, quali e di che specie affermeremo che siano quelli propri dell'uomo? Non forse ci sar  tal cosa manifesta derivandoli dagli atti? poich  i piaceri a essi cons guitano.

Sia, dunque, uno solo o siano molti gli atti che dell'uomo perfetto e beato son propri, quelli si dovranno propriamente chiamare piaceri dell'uomo, i quali ne perfezionano gli atti; e gli altri non si chiamino cos  se non in via secondaria e a grande distanza, alla stessa guisa degli atti corrispondenti.

1176 a. 26. — εἴτ' οὖν μία ἔστιν εἴτε πλείους αἱ τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρός, αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἡδοναὶ κυρίως λέγουντ' ἂν ἀνθρώπου ἡδοναὶ εἶναι, αἱ δὲ λοιπαὶ δευτέρως καὶ πολλοστῶς, ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι. 11

SEZIONE II. - La felicità.

VI

1. La felicità è attività virtuosa.

Delle virtù, dell'amicizia e del piacere si è già trattato: ci rimane a dire in abbozzo della felicità, la quale noi poniamo per fine delle umane azioni. Il ragionamento sarà più breve, se ci rifacciamo alle cose dette innanzi.

2 Si è detto che non è un abito, perché in tal modo sarebbe anche in chi passasse la vita dor-

2 1176 a, 33. εἶπομεν δ' ὅτι οὐκ ἔστιν ἕξις· καὶ γὰρ τῷ καθεύδοντι διὰ βίου ὑπάρχοντι ἄν, φυτῶν ζῶντι βίον, καὶ τῷ δυστυχοῦντι τὰ μέγιστα. εἰ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἀλλὰ μᾶλλον

VI. Il problema morale è già stato da A. implicitamente risolto col rapporto posto dianzi tra i concetti di virtù e di piacere con quello di attività. Di questo risultato si dà ora una trattazione popolare corrispondente al tono dato al problema nel libro primo (tranne la discussione sul l' Idea del Bene, da cui ha origine la trattazione dialettico-metafisica della virtù). Le opinioni colà annoverate trovano il loro assetto definitivo in questa sezione. (Nella sez. precedente, invece, si è tentato il superamento dell'ultimo periodo del pensiero platonico, dal quale più direttamente trae origine ciò che in A. è di più originale).

2. *Non è un abito*, come aveva professato Speusippo. Cfr. I, VIII, 9. Pel resto cfr. V e VII del primo libro.

mendo, che vivrebbe la vita delle piante, e in chi fosse in miserie grandissime. E se questo non piace, ma piuttosto la dobbiamo riporre, come nei libri precedenti abbiám detto, in una certa attività; e se degli atti alcuni sono necessitati e desiderabili a cagion di altri, e altri per loro stessi, è chiaro che la felicità si dovrà porre tra quelli desiderabili per se stessi e non tra quelli desiderabili per altro; poichè alla felicità non manca nulla, ma basta da sé. Desiderabili per se stessi sono gli atti dai quali non si richiede niente oltre all'attività stessa. Tali paiono essere le azioni conformi a virtù, perchè l'operare cose belle e probe è degli atti desiderabili per se stessi.

Tra questi ci sono anche i divertimenti che procuran piacere, perchè non sono desiderati a cagione di altro: tanto è vero che da essi si trae piuttosto danno che utilità, dovendosi per essi

εἰς ἐνέργειάν τινα θετέον, καθάπερ ἐν τοῖς πρότερον εἴρηται, τῶν δ' ἐνεργειῶν αἱ μὲν εἰσιν ἀναγκαῖαι καὶ δι' ἕτερα αἰρεται αἱ δὲ καθ' αὐτάς, δηλον ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν τῶν καθ' αὐτάς αἰρετῶν τινα θετέον καὶ οὐ τῶν δι' ἄλλο· οὐδενὸς γὰρ ἐνδεῆς ἡ εὐδαιμονία ἀλλ' αὐτάρκης. καθ' αὐτάς δ' εἰσιν αἰρεται ἀφ' ὧν μηδὲν ἐπιζητεῖται παρὰ τὴν ἐνέργειαν. τοιαῦται δ' εἶναι δοκοῦσιν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις· τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν τῶν δι' αὐτὰ αἰρετῶν.

Necessitati: son quelli che hanno un ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν (cfr. 1174 a, 3).

3. Divertimenti: παιδιαί.

Trattenimenti: διαγωγαι.

- trascurare la cura del corpo e degli averi. A tali trattenimenti ricorrono la maggior parte degli uomini tenuti in conto di felici; e perciò godono gran favore presso i tiranni coloro che son destri in preparar simil sollazzi, perché san rendersi loro piacevoli nelle cose a cui son portati: ch  queste
- 4 son le cose di cui i tiranni senton bisogno. E che queste cose costituiscano la felicit , lo si argomenta dal vedere i potenti passare in esse il loro tempo. Ma costoro non sono forse un buon argomento, perch  non consiste nell'esser potenti la virt  e l'intelletto, da cui tutti gli atti pregevoli derivano. E se costoro, non avendo il gusto del piacere puro e nobile, ricorrono ai piaceri corporei, non per questo   da reputarsi che meritino la preferenza: anche i fanciulli stimano a tutte superiori le cose da loro tenute in pregio.   anzi ben ragionevole che, come dai fanciulli e dagli adulti son pregiate cose diverse, cos  anche avvenga per gli uomini vili e per i probi.
- 5 Come molte volte abbiamo detto, onorande e insieme piacevoli sono quelle cose che son tali per l'uomo dabbene: a ciascuno   desideratissimo l'atto che   conforme al proprio abito, e perch , all'uomo dabbene, quello che   conforme a virt .
- 6 Non consiste dunque la felicit  nei divertimenti, ch  sarebbe davvero assurdo far della felicit  il fine, e travagliarsi e sopportar mali per la vita intera allo scopo di divertirsi. Quasi tutte

4. *I potenti*: cfr. I, v, 3.

quante le cose noi desideriamo in vista di altro, tranne la felicità, la quale è già fine. Brigare e affaticarsi allo scopo di divertirsi par cosa sciocca e troppo puerile; giusto, invece, è, come dice Anacarsi, divertirsi per essere laborioso. Poiché il divertimento è simile a un riposo, del quale han bisogno coloro che non possono affaticarsi continuamente. Ma il riposo non è fine, perché è fatto per il fine dell'attività. Felice è piuttosto la vita conforme a virtù; essa è una vita seriamente laboriosa e non consiste nel divertimento. La quale 7 serietà noi tutti stimiamo di più che non le cose ridicole o divertenti, e più seria chiamiamo l'attività propria dell'uomo e della sua parte migliore: or, l'attività di ciò che abbiám di meglio è già superiore alle altre e più atta a darci la felicità. Dei piaceri corporali potrà godere il primo che capita, lo schiavo non meno dell'uomo più eccellente; ma della felicità nessuno è che faccia partecipe lo schiavo, tranne il caso che lo faccia partecipe della vita. Poiché la felicità non risiede in simile maniera di vivere, ma negli atti conformi a virtù, come s'è detto innanzi.

2. La felicità perfetta consiste nell'attività del pensiero. Se la felicità è un'attività conforme a virtù, è ben ragionevole che essa sia conforme alla virtù VII più eccellente, e questa sarà la virtù di ciò che

7. Lo schiavo non era padrone della sua vita, ma serviva come *strumento animato* alla vita di altri.

VII. 1. *Vuoi... vuoi*: la differenza tra queste due ipotesi non parve ad A. troppo grande!

in noi c'è di migliore. O sia dunque questo il pensiero, o altra cosa, che paia per natura comandare e guidare, e abbia intelligenza delle cose belle e divine — vuoi perché divina essa stessa, vuoi perché delle cose che sono in noi è la più divina —: l'attività sua, conforme alla virtù che le è propria, sarà la felicità perfetta. Che tale sia la contemplativa, si disse.

- 2 È facile vedere che ciò concorda con quanto s'è innanzi discusso e con la verità. Poiché essa è l'attività più eccellente: infatti, il pensiero è quel che in noi è di più eccellente, e tra le cose conoscibili le più eccellenti sono quelle intorno alle quali è il pensiero.

Inoltre, è la più ininterrotta: noi possiamo contemplare senza interruzione molto più che operare qualsivoglia cosa.

- 3 Riputiamo anche alla felicità dover esser congiunto il piacere. Ora, è convenuto che la più dolce delle attività conformi a virtù è quella che è secondo sapienza: e, invero, noi vediamo la filosofia posseder piaceri maravigliosi per purezza e per costanza: il qual esercizio, s'intende bene, è più dolce a chi già sa, che non a chi sta ancora ricercando.

- 4 E quello che abbiám chiamato « bastar da sé », si ritrova soprattutto nella contemplativa. Poiché le cose necessarie al vivere abbisognano, sí, ugualmente al sapiente e al giusto e agli altri tutti; ma una volta che ne siano provveduti a bastanza, il giusto ha bisogno anche degli uomini verso i quali dovrà esercitar la giustizia,

e il temperante, similmente, e il forte e ciascuno degli altri virtuosi. Il sapiente, invece, anche per se stesso è in grado di poter contemplare, e tanto maggiormente, quanto più è sapiente: forse, meglio ancora se ha cooperatori, ma per altro egli è sufficientissimo da sé.

Si può dire che essa sola è amata per se stessa: 5 da lei altro non deriva che l'aver contemplato; laddove dalla pratica caviam sempre, o più o meno, qualche vantaggio oltre l'azione.

Di più, par che la felicità consista nell'aver 6 agio, perché noi affrontiamo il disagio per l'agio, e facciamo la guerra per procurarci la pace.

5. *Metaph.*, I, II, 9: « È chiaro che da essa noi non cerchiamo nessun'altra utilità; ma, come chiamiamo uomo libero colui che esiste per se stesso e non per un altro, così anch'essa tra le scienze è l'unica che sia libera, perché essa sola è al fine di se stessa. Per la qual cosa è ben giusto che il possesso di essa lo si reputi non umano, dacché la natura di gran parte degli uomini è di schiavi ».

6. σχολή, otium (ἀσχολία, mancanza d'ozio). *Pol.*, II, VI, 2: « Ora che al buon governo della civil comunanza sommamente importi che i cittadini sian prosciolti da ogni cura delle cose necessarie alla vita, è tal principio in cui tutti consentono ». E altrove (VII, XIII, 16 e sgg.) dice che le virtù mirano εἰς τὴν σχολήν, in cui l'uomo possa esercitare le sue più nobili attività: ciò non è possibile quando egli sia affaccendato. « Perciò, quanti sono in grado di togliersi dalle brighe, ne lascino il carico al loro intendente, ed essi si diano alla politica o alla filosofia » (I, II, 23). Naturalmente, quest'ideale di vita era possibile quando l'attività dell'uomo si esplicava quasi tutta nella vita politica. Quindi la celebrazione aristotelica dell'ozio filosofico acquista un senso di intimità spirituale, che preludia a un

L'attività delle virtù pratiche si esercita nelle cose politiche o nelle guerresche. Ma le azioni, che versano in queste cose, sono piene di disagi, e specialmente le guerresche: ché nessuno desidera la guerra né alla guerra si prepara per la guerra: sembrerebbe addirittura un sanguinario colui che si rendesse nemici gli amici per far nascere battaglie e uccisioni. Ma anche l'attività del politico è disagiata, e, oltre alle cure proprie della politica, è intenta a procacciare potenze e onori, o, per l'appunto, quella felicità a sé e ai cittadini, la quale è diversa dalla politica e che anche noi cerchiamo evidentemente come diversa da quella.

- 7 Ora, se tra le azioni conformi a virtù le politiche e le guerresche stanno innanzi a tutte per bellezza e per grandezza, ma son prive di agio e mirano a un qualche fine e non sono desiderate per se stesse; laddove l'attività del pensiero, essendo contemplativa, sembra eccellere per valore, e non mirare a nessun fine fuori di se stessa, e pos-

concetto nuovo dell'uomo. L'ozio o agio di A. non è cessazione di attività, ma stato di eccellenza raggiunta e atto di vita perfetta: totale appagamento di tutte le facoltà razionali. — S. Tomaso commenta a questo luogo: « *Ad felicitatem speculativam tota vita politica videtur ordinata; dum per pacem, quæ per ordinationem vitæ politicæ statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem* ». Vegga da sé il lettore come, cangiati i tempi, sorta la Chiesa contro lo Stato, fatta monastica la vita contemplativa, le parole di A. rivestissero problemi molto lontani dalla concezione greca.

sedere un piacere perfetto connaturato (il quale accresce insieme l'attività), ed essere sufficiente a sé e agevole e continua per quanto è possibile all'uomo (e quanto altro riferendoci a quella attività noi attribuiamo all'uomo beato): sarà questa la perfetta felicità degna dell'uomo, quando raggiunga diuturnità perfetta di vita. Poiché niente d'imperfetto è in ciò che alla felicità appartiene.

Ma una vita di tal sorta su- 8
8. La beatitudine umana e la beatitudine divina. pera la natura dell'uomo, perché l'uomo non vive di quella vita

come uomo, ma in quanto un certo che di divino è insito in lui; e di quanto questo è più eccellente del composto, di tanto anche l'attività sua è più eccellente di quella conforme alle altre virtù. Se poi il pensiero in confronto con l'uomo è una cosa divina, anche la vita che è secondo il pensiero in confronto con la umana è vita divina.

Non conviene, dunque, dar ascolto a quei che ci vanno ammonendo di attendere, essendo uomini, alle cose umane ed, essendo mortali, alle cose mortali. Anzi si deve il più che si può farsi immortali e fare di tutto per vivere secondo quella parte che in noi è più eccellente, la quale,

1177 b, 26. ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' 8
 ἄνθρωπον. οὐ γὰρ ἡ ἄνθρωπος ἐστὶν οὕτως βιώσεται, ἀλλ'
 ἡ θεῖον τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσῳ δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συν-
 θέτου, τοσούτῳ καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν.
 εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον

sebbene piccola per ampiezza, per potenza e per
 9 dignità sopravanza tutte le altre di assai. E, se
 è vero che essa è la principale e più degna, si
 può dire che ciascuno non è altro che questa
 parte. Onde sarebbe fuor di luogo che l'uomo
 preferisse un'altra vita alla sua propria. E quel
 che abbiain detto prima, concorderà anche ora.
 A ciascuno è cosa ottima e dolcissima quella che
 a lui è naturalmente propria. All'uomo, dunque,
 la vita che è secondo il pensiero, dato che l'uomo
 è soprattutto pensiero.

Questa, in effetto, è anche la vita più felice.

βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ γὰρ κατὰ τοὺς
 παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα οὐδὲ θνητὰ
 τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα
 ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ. εἰ γὰρ
 καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον
 9 πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ
 τὸ κύριον καὶ ἄμεινον ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἂν, εἰ μὴ τὸν
 αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότε-
 ρον ἀρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκτεῖον ἕκαστῳ τῇ φύσει κρά-
 τιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἕκαστῳ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ
 τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα
 καὶ εὐδαιμονέστατος.

9. Si può dire, ecc.: δόξειεν δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο; e
 più innanzi: εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. Nota le due
 concezioni fondamentalmente diverse che derivano dal-
 l'accettare o che il *nous* è una parte (sia pure la più
 eccellente) dell'uomo, ovvero che l'uomo non è altro che
nous (trad., in questa sez., con *pensiero*).

Viene in secondo luogo la vita conforme alle VIII
 altre virtù, perché gli atti a esse conformi sono di
 natura umana. Giustizia, forza e le altre virtù
 noi esercitiamo reciprocamente nelle comuni re-
 lazioni, nelle usanze, nelle azioni di ogni sorta
 e negli affetti, conservando a ognuno quanto gli
 compete: le quali cose manifestamente son tutte
 umane. Sembra, poi, che per alcune cose le virtù 2
 etiche derivino anche dal corpo e che per molti
 rispetti si trovino connaturate con gli affetti.
 E la saggezza si accoppia con la virtù etica, e 3
 questa con la saggezza: una volta che i principii
 della saggezza son conformi alle virtù etiche e
 la rettitudine delle virtù etiche è nella confor-
 mità alla saggezza. Ed essendo esse intrecciate

δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν· αἱ γὰρ κατὰ ταύτην VIII
 ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί· δίκαια γὰρ καὶ ἀνδρεία καὶ τὰ ἄλλα
 τὰ κατὰ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἀλλήλους πράττομεν ἐν συνα-
 λάγμασιν καὶ χρεῖαις καὶ πράξεσι παντοίαις ἔν τε τοῖς πά-
 θεσι διατηροῦντες τὸ πρέπον ἐκάστω, ταῦτα δ' εἶναι φαίνεται
 πάντα ἀνθρωπικά. ἔνια δὲ καὶ συμβαίνειν ἀπὸ τοῦ σώματος 2
 δοκεῖ, καὶ πολλὰ συμφυεῖσθαι τοῖς πάθεσιν ἢ τοῦ ἥθους
 ἀρετῇ. συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἥθους ἀρετῇ, 3
 καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ
 κατὰ τὰς ἠθικὰς εἰσιν ἀρετὰς, τὸ δ' ὀρεθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ
 μὲν φρόνησιν. συνηρημέναι δ' αὗται καὶ τοῖς πάθεσι περὶ
 τὸ σύνθετον ἂν εἶεν· αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί.

VIII. 1. Il νοῦς è ciò che in noi è κύριον, e però κυρίως
 e πρώτως è δ κατὰ τὸν νοῦν βίος. Si considera ora la vita
 del *composto* (σύνθετον). A questo appartengono le virtù
 etiche.

anche con gli affetti, verseranno circa il composto: or, le virtù del composto sono virtù umane. E però umana è la vita a loro conforme, e la felicità sua. Quella, poi, che è del pensiero, è separata. Di essa altro non si discorra. Ché più diligente esame supera il soggetto presente.

- 4 Inoltre si può dire che la virtù del pensiero ha poco bisogno dei sussidi esteriori o, se mai, meno della virtù etica. Sia pur anche uguale ad entrambe il bisogno delle cose necessarie — sebbene il politico debba industriarsi di più per il corpo e per tutte l'altre cose simili (questo può avere poca importanza) —, ma la differenza è grande pel rispetto delle loro attività. All'uomo liberale farà bisogno di danaro per operare liberalmente, e al giusto servirà per ricambiare quanto ha ricevuto (poiché le intenzioni non si vedono, e anche coloro che non sono giusti si dan l'aria di avere l'intenzione di operare con giustizia); all'uomo forte abbisogna la potenza, se egli vuol condurre qualcosa ad effetto per via di quella virtù, e al temperato l'abbondanza. Se no, come sarebbe manifesto se egli ha, o no,

καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατ' αὐτὰς καὶ ἡ εὐδαιμονία. ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη· τοσοῦτον γὰρ περὶ αὐτῆς εἰρήσθω· διακριβῶσαι γὰρ μείζον τοῦ προκειμένου ἐστίν.

4. Qui ὁ πολιτικός è colui che vive la vita pubblica, non l'uomo di Stato. L'altra termine di confronto è ὁ σοφός.

Intenzioni: βουλήσεις.

questa o qualunque altra virtù? Si fa questione 5
se, consistendo la virtù nel proponimento e, insieme, nell'azione, sia da tenere in maggior conto l'uno o l'altra. Niun dubbio, che la perfezione risiede in ambedue. Ma è anche vero che l'azione ha bisogno di molte cose, e di tante più, quanto più son belle e grandi le azioni. Invece, a colui 6
che contempla non fa bisogno nessuna di tali cose per la sua attività; anzi, quasi direi, gli sono d'impedimento per la sua speculazione; ma in quanto è un uomo e convive con molti, vorrà anche lui operare virtuosamente, e avrà, quindi, bisogno di tali cose per umanarsi.

Che la felicità perfetta sia un'attività specu- 7
lativa, si può vedere anche di qui. Noi gli déi sopra tutti giudichiamo beati e felici. Or, quali azioni attribuiremo loro? forse le azioni giuste? Ma non apparirebbero ridicoli a commerciare e a restituir depositi e a far di simili cose? Ovvero, azioni forti, con le quali sostengano le cose terribili e si mettano nei pericoli, perché operar così è bello? Ovvero, azioni liberali? Ma a chi

5. *Proponimento e azione* corrispondono in questo luogo a *volontà e fatto*, cioè, l'uno al momento razionale, l'altro alla sua traduzione nell'agire. Quindi: nell'agire esteriore la nostra volontà può trovare ostacoli materiali che nella speculazione non ci sono.

6. Il *τοζός* è anche lui un *πολιτικός*, è come un dio che ha bisogno di farsi uomo (*ἀνθρωπεύεσθαι*, come dice A. con parola forse da lui coniata).

7. *Attività speculativa*: θεωρητική τις ἐστὶ ἐνέργεια. Si noti il *τις*. Ho tradotto indifferentemente con *speculativa*

doneranno essi? Già, sarebbe anche assurdo che dovessero posseder danari o altra simile cosa. E le loro azioni temperate, in che sarebbero? o non sarebbe stupido lodarli perché non hanno desideri vili? Se noi, dunque, percorriamo tutte le cose che riguardano le azioni, esse ci parranno piccole e indegne degli déi. Eppure tutti ritengono che essi vivano, e, quindi, che siano attivi; poiché nessuno pensa che essi dormano, come Endimione. Ora, togliendo via, a chi vive, l'agire e, a maggior ragione, il fare: che rimane, se non la contemplazione? Per conseguenza, l'attività del dio, la quale per beatitudine tutte sorpassa, sarà speculativa. E però, tra le attività umane quella, che a essa è la più congenere, sarà la più atta a render felici.

1178 b, 17. — διεξιούσι δὲ πάντα φαίνουσιν ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν. ἀλλὰ μὴν ζῆν τε πάντες ὑπελήφασιν αὐτούς, καὶ ἐνεργεῖν ἄρα· οὐ γὰρ δὴ καθεύδειν ὥσπερ τὸν Ἑνδυμίωνα. τῷ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὲ ἡ ταύτη συγγενεστάτη

o *contemplativa* l'attività del νοῦς: l'un termine è più vicino all'idea della ricerca metafisica, l'altro alla beatificante visione del vero.

Azioni: ritorna la rappresentazione esteriore dell'agire. Gli déi, di cui parla A., o sono quelli della comune credenza, ovvero le intelligenze motrici dei cieli. Dio, il primo motore, come è noto, è puro atto del νοῦς, νόησις νοήσεως.

Indizio di ciò è anche che gli altri esseri viventi **8** non partecipano della felicità, essendo completamente privi di tale attività. La vita degli déi è tutta quanta beata; quella degli uomini, in quanto è in loro una somiglianza di tale attività: ma degli altri esseri viventi nessuno è felice, giacché in niun modo partecipa alla speculazione.

εὐδαιμονικωτάτη. — σημεῖον δὲ καὶ τὸ μὴ μετέχειν τὰ λοιπὰ **8** ζῷα εὐδαιμονίας, τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἑστερημένα τελείως. τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει· τῶν δ' ἄλλων ζῶων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῇ κοινωνεῖ

8. Gli déi *vivono*, la loro vita è, insieme, *pensiero e azione* (« Voi che intendendo il terzo ciel movete »). La felicità perfetta è *una sorta di speculazione*, la quale è anche *una sorta di azione*, intesa non nella esteriorità, ma nell'intimità della vita del νοῦς. In questo punto si vedono tutte le difficoltà del concetto aristotelico di *attività pratica* (v. Osservazioni). Nella *Politica* A. più d'una volta si pone il quesito del rapporto tra la vita politica e la filosofica. Nel lib. VII, III, 5-6 dice: « *Se vere sono le cose dette e la felicità è da riporre nella perfezione dell'agire, anche la vita pratica (βίος δὲ πρακτικός) sarà la più eccellente, sì per i singoli individui, come per gli Stati. Ma la vita attiva non è necessario che riguardi agli altri (πρὸς ἑτέρους) — come da alcuni si pensa —, né sono pratici quei soli pensieri (διανοίας) che si fanno in vista di quelle cose che dall'agire derivano (τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν); ma molto di più son tali le speculazioni e meditazioni che hanno il fine e la perfezione in se stesse. Poiché il fine è la perfezione dell'agire (εὐπραξία) e però una sorte di azione (πράξις τις). Sopra*

Tanto, dunque, s'estende la speculazione, quanto s'estende la felicità; e dove è più di speculazione, quivi è più di felicità. Né ciò avviene per accidente, ma per la natura medesima della speculazione, poichè essa ha il suo valore in se stessa. Così che la felicità è una sorta di speculazione.

[La natura dell'uomo non concede di speculare se non curando anche il corpo e provvedendosi di beni esteriori in misura sufficiente. L'uomo veramente felice non sarà né ricco, né povero, perché a far il

θεωρίας. ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν· αὕτη γὰρ καθ' αὐτὴν τιμία. ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις.

tutti, poi, e in modo sovrano dicianno noi che agiscono coloro che per il pensiero sono gli architetti anche delle esteriori azioni (καὶ τῶν ἑξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίας ἀρχιτέκτονες) Questo vale come per gli Stati, così anche per l'individuo. Se il fatto fosse altrimenti, verrebbe meno la perfezione di dio e dell'universo, i quali non hanno azioni esteriori oltre di quelle che a loro son proprie». Altrove: «Coloro, i quali voglion trovare in se stessi il fonte di ogni piacere, non hanno altro scampo che nella filosofia, perché in tutto il resto è necessaria la cooperazione degli altri uomini» (II, iv, 8). Sì che c'è una πράξις del σύνθετον e una πράξις del νοῦς. Dunque, la vita del divino in noi è l'attività più alta. Ma essa non esclude la vita terrena, la quale è una condizione necessaria all'uomo per la felicità spirituale, essendo la *fronesi* ordinata a servizio del *nous*, come lo Stato ha per fine supremo la realizzazione del divino.

bene basta poco. E se, come pare giusto credere, gli déi si prendono alcuna cura delle umane cose, essi ameranno gli uomini virtuosi e principalmente i sapienti.]

[Arrivati al termine della nostra trattazione, noi ci domandiamo: abbiamo noi raggiunto il fine propostoci? O non piuttosto nelle scienze pratiche il fine consiste nell'operare piú che nel conoscere? Non basta sapere che cosa è la virtù; bisogna diventar buoni. Se i ragionamenti bastassero, ben dovremmo far di tutto per procacciarcene molti. Ma, purtroppo, essi, pur giovando a rafforzare nel culto del bello e del buono i piú nobili e ben nati tra i giovani, sono impotenti a spingere al bene e alla bellezza la grande maggioranza. I piú, infatti, non ubbidiscono alla voce dell'onore, ma cedono soltanto alla paura del castigo. Vivendo in balia delle passioni, non si danno nessun pensiero della virtù, che neppure hanno gustato mai. Qual ragionamento potrebbe smuovere costoro? Ha la parola tanta forza da modificar le consuetudini inveterate? È dunque opportuno indagare gli altri mezzi per cui l'uomo può diventare buono.

Alcuni credono che faccia buoni la natura; altri, l'abito; altri, l'ammaestramento. Ma quel che vien dalla natura non dipende da noi, bensí è dato ai veramente felici da certe divine cause. L'insegnamento poi non fa presa su tutti, ma su coloro soltanto che vi sono già preparati dall'abitudine, come terreno già disposto ad accogliere il seme: dove domina la passione, non si cede alla parola, ma alla forza.

È necessario che all'insegnamento preceda il buon costume, affinché quello sia fruttuoso. Ma avere in

sorte sin da giovane una retta educazione è difficile per chi non sia stato nutrito sotto buone leggi. Il vivere con temperanza, costantemente, non è cosa piacevole per i più, specialmente per i giovani. Per ciò è necessario che l'educazione sia ordinata dalle leggi, affinché si formino nei giovani le buone abitudini. E non i giovani soli han bisogno di educazione, ma anche gli adulti, perché la maggioranza ubbidisce piuttosto alla necessità e alle pene, che non ai ragionamenti e alla bontà. Le leggi accompagnano dunque l'uomo per tutta la vita, ed eccitano alla virtù, i ben disposti con l'amore del bello, chi è schiavo del piacere con la riprensione e con le pene, segregando dalla convivenza degli altri chi sia del tutto incorreggibile.

Il comando paterno non ha tale gagliardia sufficiente a costringere, né l'ha, in generale, il comando di un sol uomo: l'ha, invece, la legge, come espressione della ragione e della prudenza. Inoltre, le prescrizioni d'un individuo cadono facilmente in odio a coloro cui son rivolte: la legge, prescrivendo l'onesto, non è esposta all'odio di nessuno.

In poche città, a dir vero, i legislatori si preser cura, come a Sparta, dell'educazione pubblica; ma importerebbe assai che lo facessero. Intanto, ogni cittadino s'industri a render virtuosi i suoi figli e i suoi amici, facendosi egli stesso legislatore. Che le leggi siano o no scritte, poco importa. Come nelle città hanno forza le leggi pubbliche, così nelle famiglie le parole e i costumi paterni, ché i figliuoli sono da natura predisposti ad amare il padre e ad essergli obbedienti. Per qualche aspetto, anzi, la educazione privata offre dei vantaggi, come quella che è rivolta a un individuo particolare, nella conoscenza del quale può darsi che acquisti più esperienza

un educatore privato, anche se non fornito di scienza. Ma riman pur sempre vero che, come in ogni altra cosa, colui è competente che possiede la scienza, la quale è dell'universale. Quindi, chi vuol rendere migliori gli uomini, si tratti di una famiglia o di una comunità, deve prima farsi atto a stabilire leggi. Avendo dunque gli antichi tralasciato di investigare ciò che riguarda lo stabilire le leggi, sarà bene che noi stessi ne facciamo un'attenta considerazione, affinché, per quanto è possibile, riceva perfezione quella filosofia che versa intorno alle cose umane.]

OSSERVAZIONI

Carattere generale della *Nicomachea*. — Il concetto di una *scienza* che sia *pratica*. — L'intendere e il volere nell'atto morale. L'errore fondamentale di Aristotele. — Ritorno del platonismo. — L'attività del *nous*, vuoto soggetto di atti. — L'*atto*, come *stato*, negazione del divenire. — La virtù, come opera d'arte interiore. — Naturalità e oggettività dell'uomo. — Ottimismo e pessimismo nella concezione aristotelica. — La morale del Vangelo. — L'Etica scolastica. — L'Etica moderna.

L'*Etica Nicomachea*, mentre da un lato vuol essere una battaglia definitiva contro il platonismo, dall'altro è forse, anche letterariamente, il più platonico tra gli scritti di Aristotele. Avviene, per ciò, che, terminata la lettura, si rimane profondamente ammirati e perplessi innanzi a quella concezione, che, sebbene compatta nell'insieme e solida come un blocco granitico, pare divergere nelle più opposte direzioni e quasi a ogni punto in pericolo, evitato spesso, più che dall'apparato dottrinario, dalla ferma coscienza morale dello scrittore. Il quale, anche per questo riguardo non ostante la elaborazione concettuale, rimane un socratico. Di qui, il dovere di non fermarsi all'esteriorità delle formule, ma di penetrare nello spirito che dentro di esse circola sforzandosi di raggiungere un'idea lungamente perseguita: l'idea dell'*atto* o *coscienza morale*. L'insieme

delle formule, entro le quali riman chiusa l'opera aristotelica, noi l'abbiamo indicato come un punto di vista dialettico, e come indirizzo metafisico abbiamo inteso lo sforzo di pervenire alla realtà dell'atto morale. E abbiamo sin dall'Introduzione avvertito che i due aspetti, quantunque Aristotele cerchi di tenerli distinti, sono di fatto molto frequentemente conglobati insieme e come sovrapposti, generando posizioni insolubili a problemi fondamentali.

*
* *

Il caso principale è quello che riguarda il valore della conoscenza scientifica nella vita morale. Il concetto di *azione* vacilla continuamente tra la sua manifestazione esteriore e il suo valore spirituale. Sotto il primo aspetto, l'azione è considerata quasi come un'opera d'arte, soggetta alle regole e alle misure dettate dall'estetica e dalla logica astratta, e la scienza di essa è difficilmente separabile dal concetto, che anche modernamente ha goduto molto favore, di una *scienza pratica*, nel senso che essa dia all'individuo che deve operare una conoscenza *tecnica*, dalla quale gli sia agevole passare all'azione concreta.

Siamo ben lontani dal negare l'utilità di quelle regole, di cui tutti ci serviamo nella vita comune e che costituiscono, per la morale, il fondamento della convivenza civile, dei rapporti con i nostri simili, delle leggi giuridiche e politiche: soltanto vogliamo che sia riconosciuto il loro carattere astratto, e che nell'azione concreta esse debbono sciogliersi dalla loro rigidità, farsi cosa nostra, principio vivo della nostra azione. Che se questo non ci si volesse concedere, noi avremmo ben ragione di riderci di tutte le teorie che pretendono di spiegare la realtà

della vita schematizzandola e uccidendola. Ma, una volta concesso, di quell'Etica non possiamo tener conto se non allo scopo nostro speciale, che è quello di cogliere l'assoluto nel contingente, ciò che ha valore stabile negli umani costumi e nella civile comunanza presso ogni popolo e in ogni tempo: in breve, il fatto stesso della *moralità*, che costituisce la morale eterna immanente in tutte le morali relative (storiche).

La morale greca è compendiata, si può dire, nella rappresentazione delle virtù, le quali corrispondono a classi di azioni valutate con i criteri esteriori su detti. Aristotele avrà ragione, quindi, di assegnare a quella scienza di costumi un posto separato, fuori della filosofia propriamente detta, accanto alle scienze *poietiche*, occupandosi entrambe di fatti mutevoli e non determinabili speculativamente. E gli daremo lode di avere lui stesso, il creatore, si può dire, dell'Etica, messo per primo in evidenza il carattere astratto di quella scienza contro Socrate e contro Platone, mostrando l'abisso che separa il dire dal fare, il saper la teoria dal metterla in pratica, la dottrina della virtù dall'esercizio effettivo di essa. Nessuno meno regolistico di lui.

Ricorre, infatti, continua nella *Nicomachea* l'affermazione della concretezza dell'azione, come determinabile solo nella situazione individuale del soggetto agente, il quale ha bisogno, per essa, non di una conoscenza *generale*, ma della percezione esatta dei particolari in cui quella versa, realizzando in essa non un'astratta Idea posta fuori come esemplare, ma una forma di vita interiore, un atto della sua attività razionale. L'azione, così prospettata, non è più l'armonica contemperanza che costituisce il pregio di un'opera d'arte, ma assurge al valore di

sforzo spirituale, che può implicare anche il dolore fisico e la grandezza d'animo nel sopportare le sventure e le traversie, da cui nessun uomo, in quanto limitato nel tempo e nello spazio, può pretendere di essere immune.

E c'è in Aristotele una veduta anche più profonda, sebbene toccata appena qua e là: dato il carattere *produttivo* e *interiore* dell'azione, l'unica scienza che veramente si può chiamar *pratica*, è la filosofia: la filosofia nel filosofo produce da sé sola la felicità suprema, essendo la realizzazione di quell'attività che non ha il fine fuori di sé, ma ha in sé la perfezione morale e il piacere conseguente: la filosofia (abbiam visto alla fine del libro VI) *produce* la bontà della vita, non come la scienza medica produce la sanità, ma come la sanità stessa produce l'esser sano.

Non si vuol dire con questo che la filosofia, in quanto teoria della vita, debba essere confusa con la vita stessa: la vita è l'oggetto della filosofia, la quale dà alla vita il valore che essa, per sé, non ha. Ma quando sia considerata non più nel momento teoretico, che ci pone come spettatori e non attori della realtà, bensì nel momento del suo prodursi nel soggetto, il quale crea in sé una vita sempre più profonda, onde la realtà contingente acquista un valore ignoto a chi la guarda con gli occhi empirici della sua individualità; allora essa si costituisce come *coscienza morale*, come vita dell'universale e del divino in tutte le nostre azioni. In questo senso si dice che ogni uomo è filosofo, perché ogni uomo è un soggetto morale, sì che può ben avvenire che sia ignorante delle dottrine dei filosofi, ma, volendo il bene in ogni cosa, egli, da una parte, dà riconoscimento all'esistenza di valori assoluti; dall'altra, operando, instaura quei valori in se stesso: se è vero

che il mondo della verità e del bene è in noi e dipende da noi il realizzarlo.

Su questa via proseguendo, Aristotele avrebbe posto fine all'equivoco socratico e platonico, aggiratosi tormentosamente intorno al rapporto tra scienza e virtù, che da una parte si mostravano diverse, dall'altra parevan dover coincidere. La scienza costitutiva dell'azione virtuosa è nell'atto stesso del volerla, perché la volontà buona implica una visione dell'universale nel particolare; e, viceversa, volere il bene è un realizzare la verità nel mondo: volontà, che non può essere considerata fuori dell'azione, perché l'azione, se non è volontaria, non è più azione umana, e la volontà, se non è attiva, non è più volontà.

L'equivoco di Socrate e di Platone consisteva, dunque, nella mancata distinzione tra astratto e concreto, sia nel concetto di *scienza*, sia nel concetto di *azione*; per cui, mentre da un lato affermavano che la verità e il bene noi possiamo acquistarli con la riflessione su noi medesimi e con l'amore; dall'altro, andavan cercando una norma esteriore atta a farci diventare virtuosi.

*
* *

Che cosa fece intoppo al pensiero aristotelico per giungere alla verità del fatto morale?

Noi abbiamo constatato, quasi con le parole sue, che nell'azione morale, vista nella sua attualità, possiamo distinguere due momenti: il momento conoscitivo o percettivo, nel quale noi vediamo l'universale nel particolare o, che è lo stesso, il particolare come universale, come valore assoluto (per es., non quest'uomo, ma l'uomo, l'umanità); e il momento volitivo, in cui noi realizziamo, operando, l'universale

nel particolare o, che è lo stesso, il particolare come universale (in questo bene, vogliamo il bene). I due momenti non giacciono separati, ma formano un'attualità unica, l'azione nella sua concretezza: perché, se io riconoscessi il valore assoluto delle cose, e non lo volessi, neppure potrei dire di riconoscerlo veramente (se io non voglio l'uomo in me e negli altri, vuol dire che io nel fatto non riconosco a me e agli altri un valore che superi l'individualità); se poi non vedessi il valore assoluto nell'individuo, come potrei volerlo?

L'intuizione dell'universale nel particolare, Aristotele l'attribuisce al *nous*; la volontà del bene, all'*oressi*. Egli poté, così, opporre ai suoi maestri che l'azione non si spiega con un solo termine, ma con due termini, l'uno e l'altro originari, l'uno conoscitivo, l'altro volontario. Ma questa felice intuizione che lo portò a distinguere nell'azione l'elemento propriamente etico dall'elemento propriamente dianoetico, non gli giovò al di là della sfera dialettica: i due elementi rimasero l'uno fuori dell'altro, sì che per essere virtuosi veramente (e non solo esteriormente) abbisognano due condizioni, volere il bene e conoscere il vero in ogni cosa. Ma la volontà, non avendo conoscenza, può essere del bene e del male; e il conoscere, non avendo desiderio alcuno, può essere del vero o del falso. Come, allora, illuminare la volontà? L'abito virtuoso, contratto con l'esercizio sin da fanciulli, evidentemente non dà altra virtù fuori di quella astratta, esteriore e incosciente; l'istruzione nelle scienze è ugualmente vana, perché è una forma senza contenuto.

L'uomo è uomo, dice Aristotele, perché ha l'intelletto, che è il divino in noi, la pura attività dell'universale e del bene. Ma poi quest'attività è, sì, il

bene, ma non è buona in sé, perché non vuole nulla; chi vuole è l'*oressi*, la quale vuole il bene, senza saperlo, così come il *nous* conosce il vero senza volerlo: l'uno e l'altra sono incoscienti di quel che vogliono e di quel che sanno. L'unità concreta della coscienza morale, affermata nel *nous* che è insieme teoretico e pratico, si scinde nuovamente in due parti, perché il *nous*, mutandosi di principio metafisico (attività spirituale) in principio dialettico (intelletto astratto), cessa di esser principio dell'azione. L'attività filosofica dell'uomo si muta in *teoria* logica (abito dimostrativo) e si separa dalla vita *pratica*.

Siamo ricaduti nella morale astratta, perché in pratica la coscienza morale è presupposta: in ultima analisi, non rimane che ammettere un'innata disposizione al bene, con cui noi nasciamo, senza che sia nostro merito, e che noi stessi ignoriamo, sì che l'opera della ragione si riduca a trovare i mezzi opportuni per far arrivare l'*oressi* al suo scopo, senza aver nessuna autorità imperativa su di essa, limitandosi l'opera sua alla mera indicazione dell'*ὁρθὸς λόγος*. La parte irrazionale, dice Aristotele alla fine del libro I della *Nicomachea*, seguirà la voce della ragione, come il figlio segue la voce del padre: ma il figlio non seguirebbe il padre, se non lo *intendesse*; né il padre comanderebbe al figlio, se non *volesse* il bene del figlio; né padre e figlio, nell'atto reale d'intendere e di volere il bene, in quanto uno dice *voglio* e l'altro *fa*, sono due (se non di numero, empiricamente), ma una volontà sola, la volontà morale.

* * *

Rotta, senza più nessuna speranza, l'unità del soggetto, ritorna trionfante il platonismo con tutte le estreme conseguenze.

Non essendo la volontà una forza del *nous*, ma della *psiche*, l'uomo partecipa del mondo intelligibile, ma questo non è il suo mondo, non gli appartiene in proprio; l'uomo è propriamente nel mondo sensibile, nel divenire naturale, nel regno della corruzione e della morte. Ben egli tende all'eterno, ma il suo sforzo è disperato, perché Dio, il *nous*, è fuori di lui, dove la pura contemplazione è priva di desiderio e di sforzo, quiete altissima non mai interrotta.

La virtù umana non valicherà più l'*ἀρετή φυσική*, non diverrà mai virtù *morale*, nel senso a noi familiare, ma ad altro non potrà pervenire che a comporre la brutalità degl'istinti in una commisurata e graziosa compostezza nell'agire, secondo le norme del *λόγος*, costituendoli in abiti naturalmente acquisiti, chiamati virtù etiche e posti a fondamento del vivere civile: onde l'uomo di Stato sarà l'autore della legge morale e moderatore de' pubblici costumi. In un luogo della *Politica* (III, xi, 4) Aristotele definisce la *legge* (*νόμος*) come *νοῦς ἀνευ ὁρέξεως*, un intelletto privo di volontà, e spiega quell'*intelletto* come un ordinamento (*τάξις*) stabilito dalla costituzione politica. Dunque un *νοῦς πρακτικός*, che, in verità, non è né *νοῦς* né *πρακτικός*, perché il *νοῦς* in sé è puramente contemplativo, e non appartiene alla politica, ma alla filosofia: è un *λόγος*, che, quando è *ὁρθός*, somiglia al *νοῦς*, come copia a modello, come esempio a esemplare, e si distingue dalla pura dialettica solo in questo, che degl'innumerevoli oggetti del mondo del divenire presceglie quelli che sta in noi di produrre: le azioni. L'*ὁρθός λόγος* è la forma astratta che dovrebbe passare, mediante l'educazione e l'esercizio meccanico degli atti, nell'anima dei giovani per farli virtuosi. Di qui la necessità che l'uomo di Stato studi psicologia. E però, l'impos-

sibilità che i fanciulli e gli schiavi, e quei che per natura non sono animali politici, siano esseri morali. E la vita dell'uomo si svolgerà, quindi, come un esercizio di azioni politiche, cercando, per quanto può, di avvicinarsi ai *tipi* di virtù perfette stabilite dalla legge. Onde la sua vita sarà, come spesso è definita, una *attività conforme a virtù*, non *virtuosa* per se stessa, perché l'atto non potrà mai identificarsi con la virtù, nello stesso modo che le cose non s'agguagliano mai con l'Idea, la quale è fuori delle cose posta a ideale di perfezione. E la misera anima greca passerà di questa vita, avendo vissuto sempre fuori di sé, non avendo mai dimorato in se stessa!

*
**

Ma, si può obiettare, l'uomo non vive, oltre che della politica, anche la vita del *voûς*? Sì; ma anche il *voûς*, a cui l'uomo partecipa, non essendo il suo mondo, vive fuori dell'uomo: la verità non è sua *produzione*, ma *intuizione*, quasi *visione* di un universale che è di fuori e si rispecchia dentro: l'atto suo è in noi, ma non è noi; e, in quanto appartiene all'uomo, è soltanto un organo concessogli per breve spazio di tempo, affinché ne usi, e ne usa propriamente solo il filosofo che ha l'abitudine di filosofare, e filosofare si può solo in fortunate condizioni di vita esteriore concessa a ben pochi, e poi anche il filosofo se ne stanca e, se non altro, quando dorme, la sua filosofia soffre di continue interruzioni, perché, oltre tutto il resto, è un uomo e deve accudire agli affari e alla politica. Sì che anche la filosofia diventa una esercitazione, un nobile ozio, di cui non c'è bisogno nella vita: anzi, è una segregazione dalla vita reale che è la vita attiva. E neppure il filosofo, quindi, si domanda il perché della

sua filosofia, né vi dimora dentro, ma passa attraverso di essa, senza viverla. Solo Dio vi vive dentro, vivendo fuori della vita, sì che non c'è mai interruzione nel suo filosofare. Ma lo stesso filosofare divino, che pur non ha bisogno di uscir di sé per trovare la filosofia, si risolve in un'oziosa visione di se stesso, non *producendo* la sua verità, perché immobile e inattivo.

*
* *

In conclusione: il concetto di *atto* finisce con dimostrarsi improduttivo, uno *stato*, un fatto, che è già compiuto, *perfetto*. Non appartiene al mondo del divenire, se non in quanto lo stesso divenire si può scomporre in una serie di atti, e, quando la serie è compiuta e finita, allora soltanto l'*attività* ha raggiunto l'*atto finale*, e questo non diviene più, ma sta.

Per sottrarre il *piacere* al mondo del divenire, egli ha dovuto costringerlo a esser uno *stato* e solo così ha potuto unirlo all'atto; ma s'è scordato che lo stesso argomento valeva anche per il *dolore*, il quale è anch'esso in ogni momento perfetto. Se, dunque, entrambi sono perfetti con ugual diritto, perché all'atto si accompagna il piacere piuttosto che il dolore?

Ma, per tornare al concetto di attività, una volta che è sciolta in una serie di atti, per quanto siano questi disposti con ordine ascendente dai più umili atti dell'anima ai più elevati, è evidente che si sopprime in essa lo sviluppo e, con lo sviluppo, la vita. La vita, infatti, non è altrimenti concepibile che come sviluppo di un unico principio che nel processo degli atti rimane sempre se stesso, perché gli atti sono l'attività medesima nel suo continuo divenire.

Questo Aristotele aveva riconosciuto altrove, creando il concetto di attività come di una ἐντελέχεια, forza vitale in sé perfetta, che porta la materia alla forma, la potenza all'atto. Ma nell'uomo non l'estese al di là dell'anima, considerata come principio di vita fisica.

Nell'*Etica* quel concetto non appare, perché in essa si parla dell'uomo come principio di vita morale. L'uomo, qui, è ἐνέργεια, termine comune all'atto e all'attività; ma, poi, l'atto è la forma già perfetta; l'attività, invece, è il soggetto non ancora compiutamente realizzato, che, mosso da un motore esterno in atto, si modifica via via che si avvicina al fine: il suo concetto si risolve in quello di movimento (cfr. *Metaph.*, IX, 3, 1047 a, 30). Certo, non è un movimento della materia, perché qui si tratta del suo termine opposto, l'anima; ma l'anima è pur sempre corporea (forma del corpo), quindi sostanza naturale, pur essendo di natura ideale (immateriale). Non si esce, dunque, dal mondo della φύσις, al quale solo il *nous* è sottratto. Ma, uscendo dalla φύσις, si esce dal mondo del divenire: entrar nel mondo dello spirito importa la rinuncia alla vita. Ed ecco perché l'opposizione tra anima e corpo, risolta nel rapporto tra materia e forma, rinasce più viva quale opposizione tra il *composto*, formato di anima e corpo, e la *mente*, tra il contingente e l'eterno, tra il mondo e Dio, tra l'umano e il divino nell'uomo medesimo.

Relegato l'umano entro la sfera della φύσις, la sua attività pratica si atteggia a una perpetua creazione di un'opera d'arte. Il grande artefice è il *nous* che impone alla informe natura dell'anima le forme ideali,

non direttamente (ché diverrebbero immortali), ma per mezzo del λόγος, l'esemplare perfetto, da cui tutti gli altri esemplari dipendono, il quale, operando similmente al Demiurgo, quando, rimanendo in suo essere, ordinò il cosmo secondo leggi di misura e di proporzione, riduce la natura sensibile e irrazionale data all'uomo dalla nascita ad acquistare le forme dell'ἡθός, creando in lui, come una seconda natura, la *virtù*. Quest'opera è possibile, perché, nello stesso modo che la materia desidera la forma, così l'anima desidera la virtù: la realtà, in fondo, è buona, perché quello che è φύσει, non venendo da noi, muove da ragioni quasi divine: πάντα φύσει ἔχει τι θεῖον (*Eth. Nic.*, VII, x, 1179 b, 21; X, x, 1153 b, 32). La *virtù etica* è già in qualche modo implicita o latente nella *virtù fisica*, nascendo noi già disposti alla forza, alla temperanza, alla giustizia.

La vita umana si colora a un tratto di un amabile ottimismo, perché tutto è bello e buono quel che vien da natura: la natura anela alla bellezza e al bene, onde basta che il λόγος sappia saggiamente guidarla al raggiungimento del fine, perché l'uomo ne esca virtuoso, e però operi cose belle e buone. La moralità umana è, dunque, un fatto di natura doppiamente, come innata tendenza e come natura acquisita, e l'*Etica* è tutta fondata sul riconoscimento di questo presupposto: τὸ δ'ὅτι πρῶτον καὶ ἀρχή (I, VII, 20); onde il compito suo non è speculativo, ma pratico, trattandosi di trovare i mezzi più acconci per coordinare i fini particolari al fine supremo, le virtù singole alla virtù più eccellente: in breve, realizzare l'Idea del Bene nell'anima, l'ὁρθὸς λόγος, la legge morale. Opera, questa, architettonica che tutte le energie umane governa: come l'artista governa un blocco di marmo e trasmuta in statua,

così l'uomo di Stato tutto in esso dispone alla realizzazione di quella Idea. Quella Idea è un κοινόν, che forma il fondamento ideale della κοινωνία, la società umana, che è una società doppiamente *naturale*: perché costituita da coloro che nascono con natura inclinata alla virtù, e perché nel fatto vi appartengono solo coloro che, mediante l'opera dell'educazione politica, sono stati trasformati da animali semplicemente in animali etici e civili. Sottrarsi alla società sarebbe un discendere al livello dei bruti o salire al regno di Dio: in entrambi i casi, mettersi fuori del regno della natura umana. Questa trasmette di padre in figlio, insieme con la forma umana, i germi della virtù etica, onde si nasce virtuosi e cittadini, se da padre libero; schiavi, se da padre schiavo. L'individuo scompare nella fiamma dell'umanità naturale, realizzando un momento dell'Idea, non per un contributo da lui portato alla formazione del Bene, ma come un attimo fugace nel tempo indefinito, come un punto nella linea illimitata.

Sottratta all'arbitrio degli uomini, l'Idea del Bene ha valore oggettivo, perfetto, da sé bastante, assoluto. È la perfezione stessa, la forma sovrana di tutte le virtù. Essa s'insedia nell'individuo, quando in esso s'insedia il νοῦς, cioè quando diviene animale etico e politico, onde l'uomo diviene insieme capace di filosofia e di virtù: non della virtù consistente soltanto in compiere atti conformi alla norma prescritta dalla legge, ma di quella che, oltre alla conformità esteriore, coincide con la conformità interiore, essendo il medesimo λόγος quello che si è insediato nell'individuo e quello che già esisteva fuori di lui e prima di lui nell'anima del legislatore e del maestro: ché il λόγος è la manifestazione

stabile dell'immutabile νοῦς. E noi, allora, non operiamo soltanto cose giuste, ma le operiamo giustamente, cioè secondo una norma che è in noi, la quale ci dice il modo in cui dev'esser fatta l'azione, perché sia perfetta (εὐπραξία).

*
* *

Questa ingenua valutazione dell'umanità, che, veduta nei versi dei poeti e nei ricordi dei nostri studi (quando la nostra anima giovanile vive, si può dire, quell'età della vita che fu la vita del popolo greco), ci fa riguardare al mondo greco quasi con rimpianto, come a un sogno di bellezza svanita, a una serenità di coscienza perduta, rivela facilmente, non solo alla critica filosofica, ma alla comune riflessione dell'uomo moderno, i lati oscuri nascosti tra le pieghe della concezione estetica.

L'ottimismo greco è tale solo in apparenza: esso cela nel suo grembo un pessimismo fatale. Socrate aveva detto che nessuno è volontariamente cattivo e che basta posseder la scienza del bene per esser buoni, ma la sua tesi era dimostrata soltanto nel fatto della sua profonda coscienza morale. Quella scienza del Bene, divenuta l'Idea del Bene, non trovò sede a lei conveniente in questo mondo e trasvolò al di là de' cieli. Aristotele la fece discendere di nuovo in terra in mezzo agli uomini, la pose nell'uomo, ma non la incarnò nell'uomo. L'uomo rimase, in sé, corruzione e morte: il male.

Questo, che pare un paradosso e una contraddizione dopo quanto pur dianzi si è detto, si vede subito rileggendo il capitolo finale più volte citato del primo libro della *Nicomachea*. L'uomo, dice Aristotele, può esser guardato in due modi: nel primo, risulta di una parte irrazionale, ma ragionevole in

quanto può esser sottomessa alla ragione; nel secondo, è composto di una parte ragionevole (sia poi questa divisa a sua volta in una che ha la ragione in proprio e in una che partecipa alla ragione) e di una irragionevole, che *contradice e s'opponne alla ragione*. Ora, dispiegando l'artificio dialettico, è chiaro che nel primo modo l'uomo si presta agevolmente, fatta innata la virtù, a diventare un oggetto etico, in mano all'educatore: l'individuo scompare in una platonica uniformità dell'Idea o λόγος imposta dal di fuori all'anima umana; ma, nel secondo caso, non tutto l'individuo scompare, rimanendo di lui ciò che non può oggettivarsi, ciò che è proprio suo, la sua soggettività, la tendenza al male.

Come si spiega questo? Poiché, non spiegare il male vuol dire non spiegare il bene; come nella Logica la legge del vero è anche la legge del falso, se l'uno è oscuro, è oscuro l'altro. Non ci disse Aristotele che ogni scienza è scienza dei contrari?

Torna qui il groviglio tra bene e male, tra virtù e vizio, come nell'*Organon* tra vero e falso. Se dipende da noi esser virtuosi, afferma Aristotele nel terzo libro, contro Socrate, da noi deve dipendere anche l'esser viziosi, perché il principio degli abiti e delle azioni è in noi. Ma quel *noi* si può considerare nei due modi su detti: nell'un modo la *bulesi* che vuole il bene è già buona, perché potenzialmente è già ragionevole o conforme all'ὀρθὸς λόγος, che di motivo meramente naturale ne farà senza nessuna fatica un motivo razionale; nell'altro modo, l'opera del λόγος, per quanto dal νοῦς illuminato, si manifesta impotente. Onde la volontarietà della virtù si riduce di nuovo alla scienza della virtù, e il vizio rimane l'involontario o, che è lo stesso, l'ignoranza.

Se Aristotele ce lo concedesse, potremmo tentare di spiegare il male come *steresi* o privazione del bene, come il bene in potenza non ancora pervenuto alla forma. Ma esso sarebbe allora la *bulesi*, potenzialmente buono. Ciò non si può concedere, anche perché la potenza dei contrari è il soggetto o sostrato (l'anima irrazionale), ma nell'atto tra i contrari non c'è passaggio.

Diremo che il bene è l'ente, il male è un non-ente. Ma non-ente è il niente; invece, il male, purtroppo, è. Si può escogitare una via di mezzo tra l'ente e il non-ente, facendolo accidentale: il male sarebbe, in questo caso, l'unico vestigio di libertà che in noi si sottragga alle ferree leggi dell'Idea. Ma dell'accidente non c'è scienza, e, se c'è scienza del bene, ci ha da essere anche scienza del male. E allora, se reale è il bene, reale è anche il male.

La realtà, dunque, è il bene o il male? La risposta è che la realtà ideale è il bene, la realtà sensibile è il male: nell'un caso l'uomo si fa un'Idea, nell'altro rimane un'anima sperduta nelle tenebre della materia senza spiraglio di luce intellettuale e morale, in balia de' brutali impulsi.

Ma l'Idea, e con essa il bene, è fuori di noi, anche se empiricamente è in noi, perché non è noi, e noi ne partecipiamo per divino fato; noi, siamo il male, il quale esiste per un fato maligno.

Come l'unità dell'atto faticosamente conquistato nella *Metafisica* si discioglie nella dualità di pura materia e pura forma; così nell'*Etica* l'uomo ha in sé due principii: il principio del bene e il principio del male, il divino e l'umano.

* * *

Chi, chiuso il libro dell'Etica greca, aprisse per la prima volta il libro de' Vangeli, potrebbe a un tratto dubitare che sian opera umana entrambi, tanto diverso è il loro linguaggio! Ma, per il rispetto filosofico, un sottile lavoro di otto secoli congiunge in una medesima storia la *Repubblica* di Platone e il *De Civitate Dei* di Agostino. La storia dell'uomo non conosce lacune o salti. A noi basti un breve cenno.

Come si disse nella Introduzione, con Aristotele si chiude l'Etica propriamente greca e si apre uno spiraglio su una nuova concezione dell'uomo fuori della vita politica, cioè, fuori di quel mondo esteriore in cui l'individuo si perdeva nella comunità. Perdendo la πόλις, l'uomo ritrovò attorno a sé la solitudine, e nella solitudine se stesso: la legge morale conveniva ricostruirla non più come νόμος stabilito dal legislatore politico, ma dalla coscienza umana. Lo stoicismo va per ciò considerato come preparazione al cristianesimo, piuttosto che elaborazione del pensiero greco. E verso la nuova etica è inclinato anche l'epicureismo, che del piacere fa programma di vita individuale: dottrina infeconda, perché dell'individuo altro non sviluppa che l'individualità, sfuggendole quel che ha di eterno. Onde noi non saremo mai abbastanza grati al cristianesimo che ci ha insegnato ad amare il dolore, divinizzandolo.

Dio, fatto uomo, realizzò il Giusto della *Repubblica* platonica e fu crocefisso perché doveva redimere l'umanità dalla schiavitù in cui l'aveva posto il principio del male. La redenzione fu la vittoria dell'uomo divenuto spirituale, creatore a se stesso del suo proprio valore. E furono sciolte finalmente le tormen-

tose angustie dell'Etica greca: la virtù non ci viene dalla natura, né da fuori, perché la creiamo noi con le nostre forze, facendoci buoni; operando il bene, noi realizziamo in noi la volontà divina, che è la volontà buona; la vita è lotta e milizia, onde il bene trionfa sul male, sì che il giusto peccherà sette volte al giorno, ma diventerà sempre più giusto, peccando, cadendo, ma rialzandosi con sempre maggior vigore, sino alla morte. Né questo sarà un vano esercizio di virtù per la conquista di una stoica idealità che ponga la nostra vita al di sopra delle miserie e della cieca fortuna: noi dobbiamo esser buoni, perché lì è tutto il nostro valore. Ed esser buoni non si può conformandosi semplicemente a una regola di virtù, perché la lode o il biasimo degli altri non ci fa nulla, se non è lode o biasimo della *nostra* coscienza. La quale non è nostra nel senso della nostra individualità, ma è la coscienza di ciò che nell'uomo è più profondo, la voce di Dio che è in ogni creatura, e si fa sentire sempre meglio quanto più noi progrediamo nella nostra vita interiore. Essa ci dice che cosa è il bene perché lo sa.

Essendo Dio in ogni creatura, noi siamo una cosa sola col creato intero, sì che amare Iddio non si può se non amando ogni creatura, per amor suo; amando, cioè, in ogni creatura l'eterno, così come l'amiamo nella profondità dell'anima nostra. El'amore degli altri sarà di tanto maggiore, di quanto essi s'avvicinano a Dio: ché se in ogni cosa noi dobbiamo amare l'eterno, ciò vale in prima linea per i nostri simili, che sono il prossimo nostro, anzi sono noi. Anche il nemico, essendo uomo, è noi: se non l'amiamo, non amiamo Dio. Altro non dobbiamo odiare e temere se non il male che guasta la purezza del nostro cuore: fuori di esso ci sono i mali, non

il male; come i beni non sono il bene. Beni e mali sono fuori di noi, il bene e il male è in noi, volendolo noi. « *Che giova mai all'uomo guadagnar tutto il mondo, se poi perde l'anima? o che cosa darà l'uomo in cambio dell'anima?* » (Matt., xvi, 24).

Accenti così sublimi avevano mai udito Socrate, Platone e Aristotele? Li avevano uditi anch'essi, ma non sapevano rendersene conto. Socrate li intese come una voce misteriosa che dentro gli faceva violenza. Platone disse che dentro di noi c'è un altro noi, e paragonò questo a un fanciullino che per poco spaura. E nelle *Leggi* (716 C-D), che sono il suo testamento, lasciò scritto che non l'uomo dev'esser misura all'uomo, e neppure l'Idea, ma Dio soltanto: θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον. E Aristotele nella *Metafisica* scrisse una teogonia e, divinizzato l'universo, lo realizzò per quanto poté nell'uomo, giù nelle sue radici, finché vide un'ombra di umanità, discendendo dal νοῦς al λόγος e da questo all'ὄρεκτικόν e risalendo con processo teleologico, cercando ogni via per *vedere* in sé e fuori di sé quella voce che dentro risonava, nella natura, nello Stato, nell'uomo, nella filosofia; e nella *Politica* si fermò lungamente pensoso innanzi alla schiavitù e sentenziò con felice contraddizione che lo schiavo è tale per natura, ma non in quanto è uomo.

La schiavitù civile era il riflesso della schiavitù morale: la redenzione dello schiavo fu la redenzione dell'uomo ⁽¹⁾.

(1) Sul concetto di redenzione v. DE RUGGIERO, in *Rassegna di Pedagogia*, dir. da G. Lombardo-Radice (Anno VI, 1912, p. 335).

La filosofia cristiana fu, come dice la frase, un compromesso o, meglio, un tentativo continuamente fallito e continuamente ripreso, con meravigliosa tenacia, di conciliare l'inconciliabile: il nuovo principio con l'antico, Aristotele con Cristo.

Cristo, abbandonando il mondo, ritornò ai suoi cieli e ridiventò il dio di Aristotele: con lui si portò via di quaggiù *la verità e il bene*; quaggiù ne rimase un'ombra soltanto, una partecipazione che rinnovò il platonismo. La grazia divina prese il posto del fato greco, e, mancando la grazia, l'uomo fu di nuovo preda del principio del male.

La questione del *libero arbitrio* riprodusse, in forma nuova, la posizione del problema posto da Socrate e non risoluto da Aristotele: il perché del male. La differenza (grande, senza dubbio) era questa: che *l'uomo naturale* aveva ceduto il posto all'*uomo spirituale*.

La filosofia greca non conobbe il concetto di *spirito*. Spirito noi chiamiamo un'attività che è unità di teoretico e di pratico, che intende e vuole. Il Dio di Aristotele è intelletto, ma non ha volontà, perché il greco ripose la perfezione dell'essere nella quiete, nell'immobilità, nella finitezza: chi desidera, non è perfetto, mancandogli qualcosa. L'uomo di Aristotele è volontà, ma, priva d'intelletto, mostrasi come attività naturale; nell'uomo c'è anche l'intelletto, ma partecipatogli da Dio, non suo: l'uomo, in quanto intelletto, è il misterioso soggetto o sostrato di atti, che sono in lui, ma non sono lui, ed egli passa attraverso di essi, senza conoscer se stesso. In breve: l'uomo è, per una parte, attività naturale (volontà); per l'altra, sede di atti, non attività (intelletto astratto).

Per trovar lo spirito bisogna passare al cristianesimo: Dio è Potenza creatrice, intende e vuole, è Sapienza e Amore, Verità e Bene. Ma, poi, la volontà in lui è fuori dell'intelletto, perché come intelletto egli è sempre uguale a se stesso, come il Dio di Aristotele. In Dio non c'è sviluppo spirituale: è attività creatrice solo perché ama, non perché intende, non avendo bisogno di creare per intendere.

L'uomo, similmente (Dio credè l'uomo a sua immagine e somiglianza), è attività creatrice, in quanto può realizzare in sé la volontà divina; e anche in lui la volontà è fuori dell'intelletto. Ma poi egli non può realizzare in sé l'intelletto divino, essendo la sua ragione limitata. Nel volere il bene l'uomo non ha limiti.

Il problema del bene e del male in Aristotele è risolto col concetto di spontaneità (l'attività naturale), per la quale il nostro volere è libero dalla necessità fisica (la violenza). Negli Scolastici la libertà del volere è libertà d'arbitrio (arbitraria), non è vincolata dall'intelletto. Ad Aristotele chiedemmo invano perché noi vogliamo il male: ad essi, ugualmente, perché mai noi vogliamo il bene se non lo intendiamo (*credo quia absurdum*). L'uomo aristotelico non ha limiti nell'intendere; l'uomo scolastico non ha limiti nel volere: ma la verità e il bene non sono produzione sua, sono fuori di lui, senza sviluppo in se stessi.

Ma intanto si è guadagnato questo: il soggetto umano si è fatto di sostanza naturale sostanza spirituale (l'anima), creata da Dio, simile a lui. In questa somiglianza si rinnova il pessimismo: l'anima in se stessa non è buona e, se Dio l'abbandona, è condannata in potere del male. Il concetto di responsabilità, che ci fa padroni, perché autori, della bontà o malvagità delle nostre azioni, non poteva venir

fuori dall'etica medioevale, la quale, in sostanza, voleva risolvere il problema della libertà interiore rifacendosi allo schema della filosofia greca, alla filosofia della schiavitù.

* * *

L'etica moderna, tramontata l'età scolastica, si è riproposto il problema morale tornando a una specie di umanesimo, in cui la formula socratica: *conosci te stesso*, si riempie del contenuto dato dallo sviluppo del pensiero filosofico da Socrate a noi.

Contro il platonismo che, entificando il bene, lo pone fuori di noi, ritorna quello che fu il motivo supremo della *Nicomachea*: la lotta contro l'astratta Idea del Bene, ricercandolo nella volontà stessa dell'uomo che vive e lotta e spera per realizzarlo in se stesso. Il bene è la *legge morale*, la quale è veramente scolpita nel profondo del nostro cuore, cioè nella nostra umanità più intima, in ognuno di noi che incarna un momento della vita eterna. Ma quella legge, di cui il divino legislatore è in noi, non è diversa dalla legge del nostro essere, che attraverso la storia universale crea un'umanità sempre più cosciente del proprio valore, e attraverso lo sviluppo della coscienza individuale acquista ogni momento un nuovo e più profondo significato. La nostra coscienza ci dice in ogni azione quale è la legge da seguire (il *dovere*), e noi seguendola creiamo in noi una nuova coscienza, che, a sua volta, ci guida nella nuova azione. Perché l'azione è la volontà stessa, la quale non è cieca, ma cosciente: essa è la vita del nostro spirito, che è verità e bene in se stesso.

Il greco non conobbe il concetto di vita spirituale, perché l'anima non seppe vedere se non come vita

naturale: lo scolastico conobbe una vita dello spirito, sebbene la trasferisse di là dai cieli, in un'altra vita, dove più non si vive. Ora noi dobbiamo tener fermo il concetto di attività, come saldo principio che solo può spiegarci la vita, e il concetto di spiritualità che solo può spiegarci l'uomo. Contro gli Scolastici protestiamo il nostro immanentismo, perché essi, ponendo la verità e il bene fuori dello spirito umano, ne fanno un soggetto privo in se stesso di valore, una quiddità misteriosa, oscura a sé, un oggetto in mano a forze a lui esteriori: negando, per tal modo, nell'uomo il soggetto (coscienza di sé) e lo spirito (la fonte di ogni valore). Gesù si è incarnato in queste carni, in questo mondo, e non vogliamo perdere il frutto della redenzione.

L'uomo è libero, perché ha in sé la legge del bene e del male: il male e il bene sono gli opposti astratti, in cui noi risolviamo empiricamente la realtà della nostra vita spirituale, che è perpetuo sviluppo. Il male è il bene stesso in un momento oltrepassato: la coscienza ci rimorde quando si è fatta migliore. Né il bene è mai perfetto, nel senso di terminato, compiuto, ché diventerebbe l'Idea platonica, negazione di vita. La virtù è uno sforzo continuo che noi compiamo nella conquista della nostra personalità, e questa non è definitiva né dalla nascita né in nessun momento, ma è continuo svolgimento.

La personalità è responsabilità di ogni individuo nella creazione del bene: irresponsabile, diremo con frase aristotelica, può essere o un brutto o un dio: non l'uomo, che è in ogni momento quello che esso stesso si è fatto e opera in ogni momento come egli vuol fare se stesso. Ogni nostro atto è determinato dal passato e creatore dell'avvenire. Passioni, desideri, affetti, a fuggir i quali il santo del Medioevo

rinchiudevansi nei chiostri solitari (invano, ch  egli portava sempre seco se stesso), sono la nostra umanit  medesima: n  buoni, n  cattivi, fuori di noi: in noi, si colorano della vita morale che   nostra.

Diventare sempre pi  padroni di noi stessi, conoscendoci e possedendoci sempre meglio: questa   la nostra risposta al quesito socratico: che cosa   la virt .

NOTA BIBLIOGRAFICA

Per il testo greco ho seguito l'edizione di F. SUSEMIHL, curata da O. APELT (3^a ediz., Lipsia, 1912); ma per la divisione marginale in capitoli e paragrafi ho mantenuto l'ordine dato, se non erro, dallo ZELL e adottato comunemente (per es., nell'ediz. del DIDOT). Quando il passo mi è sembrato fondamentale, ovvero che il greco recasse luce alla traduzione, l'ho aggiunto all'italiano: esso può prestarsi a utili esercitazioni filologiche e filosofiche insieme.

*
* *

Le traduzioni della *Nicomachea* sono molte, e, come tutte le traduzioni, utili o inutili, secondo quel che in esse si cerca. Essendomi proposto di cogliere Aristotele nel suo preciso pensiero e nello stesso tempo di conservare la bontà letteraria, mi son giovato, per il primo scopo, del ROLFES (E.): *Aristoteles' Nikomachische Ethik* (zweite Aufl., Leipzig, 1911), che è eccellente; per il secondo, del SEGNI (B.): *L'Ethica d'Aristotele tradotta in lingua vulgare fiorentina* (Firenze, 1550), che è testo di lingua.

*
* *

Per il commento, sono di grande aiuto gli editori inglesi, e specialmente il GRANT (A.): *The Ethics of Aristotle* (2 voll., London, 1874), e il BURNET (J.): *The Ethics of Aristotle* (London, 1900), forniti di note, di introduzioni generali e particolari a ogni libro.

*
* *

Ma intorno all'Etica di Aristotele sono tali e tante le compilazioni, che non è facile decidersi alla scelta. Chi ne abbia vaghezza, vegga la *Notizia letteraria* premessa all'ediz. cit. dell'APÉLT.

Per una veduta generale della *Nicomachea* può servire il FERRARI (S.): *L'Etica di Aristotele riassunta, discussa e illustrata* (Torino, Paravia, 1888). Il FIORENTINO (F.): *Elementi di filosofia* (parte II a cura di G. GENTILE, Paravia, 1902), ha illustrato bene alcuni punti analitici dell'atto pratico.

L'esposizione migliore, tuttavia, è quella dell'OLLÉ-LAPRUNE (L.): *Essai sur la Morale d'Aristote* (Paris, 1881).

Per la morale platonica è buonissimo lo scritto del BROCHARD (V.): *La morale de Platon* in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (Paris, Alcan, 1912), dove è anche un interessante confronto tra *La morale ancienne et la morale moderne*, che diede occasione a varie discussioni.

La guida principale per trovare il posto e l'ordine delle idee aristoteliche è pur sempre lo ZELLER (E.): *Die Philosophie der Griechen* (zweiter Theil, zweite Abtheilung, Leipzig, 1903). Da lui deriva lo ZIEGLER (T.): *Die Ethik der Griechen u. Römer* (Bonn, 1881): buono. Ma il vecchio RITTER (H.): *Histoire de la philosophie* (3 voll., per la filosofia greca, trad. dal TISSOT, Paris, 1836), si legge ancora con profitto.

— Di storie generali, come è noto, la più a la mano per noi è quella del WINDELBAND (W.): *Storia della filosofia* (trad. dal Zaniboni, Sandron, Palermo). E tra breve avremo quella del DE RUGGIERO (G.), di cui la Parte Prima conterrà *La filosofia antica* (Biblioteca Scolastica Laterza, Bari).

Per la figura di Socrate ho tenuto presente il LABRIOLA (A.): *Socrate* (Bari, Laterza, 1909); e il BROCHARD: *L'oeuvre de Socrate* (in vol. cit.).

*
**

Circa i criteri sistematici, cfr. il mio vol. precedente in questa collezione: *Il principio logico* (Bari, Laterza, 1912); la *Filosofia della pratica* di B. CROCE (Bari, Laterza, 1909); G. GENTILE: *Bernardino Telesio* (Bari, Laterza, 1911); dello stesso, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano* (Bari, Laterza, 1913).

INDICE

INTRODUZIONE	pag. 5
PARTE PRIMA: <i>L'oggetto dell'Etica e le opi-</i> <i>nioni del tempo</i>	» 43
PARTE SECONDA: <i>La virtù</i>	» 87
Sezione I: La virtù etica	» 89
» II: Analisi dell'atto pratico	» 117
» III: Le virtù dianoetiche	» 143
PARTE TERZA: <i>Il fine dell'uomo</i>	» 181
Sezione I: Il piacere	» 183
» II: La felicità	» 210
OSSERVAZIONI	» 229
NOTA BIBLIOGRAFICA	» 255

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI - EDITORI - LIBRAI

B A R I

ESTRATTO DEL CATALOGO DELLE OPERE DI PROPRIA EDIZIONE

LA "CRITICA", - SCRITTORI D'ITALIA - CLASSICI DELLA FILOSOFIA MODERNA - FILOSOFI ANTICHI E MEDIEVALI - OPERE DI BENEDETTO CROCE - SCRITTORI STRANIERI - BIBLIOTECA DI CULTURA MODERNA - LIBRI D'ORO - TESTI DI FILOSOFIA - COLLEZIONE SCOLASTICA LATERZA - OPERE D'ORIANI - OPERE VARIE.

AVVERTENZE

I libri compresi nel catalogo si spediscono *franco di porto* nel Regno, contro rimessa anticipata del prezzo di copertina, e viaggiano a rischio e pericolo del committente. Chi vuol garentirsi contro possibili smarrimenti o avarie postali deve aggiungere all'importo cent. 25 per la raccomandazione.

Per le richieste dall'Estero, aggiungere il 10 per cento al prezzo di copertina, per le maggiori spese postali.

Per commissioni di oltre 25 lire, si accordano facilitazioni di pagamento, dietro buone referenze.

I libri commissionati non si accettano di ritorno.

Per ogni effetto legale il domicilio s'intende eletto in Bari presso la Segreteria comunale.

ANNO XV

1917

LA CRITICA

RIVISTA DI LETTERATURA, STORIA E FILOSOFIA

(SERIE SECONDA)

DIRETTA DA

BENEDETTO CROCE

(Si pubblica il giorno 20 di tutti i mesi dispari)

Abbonamento annuo: per l'Italia L. 8; per l'Estero L. 9;

un fascicolo separato L. 1,50.

L'abbonamento decorre dal 20 gennaio e si paga anticipato.

La *Critica* con l'ultimo fascicolo del 1914 ha chiusa la sua prima serie, svoltasi in dodici anni e dodici volumi, che hanno non solo il carattere di rivista in cui si sono pubblicati articoli di varietà, recensioni, documenti relativi al suo programma, la letteratura, la storia e la filosofia, ma anche quello di un libro organicamente svolto in cui per opera del Croce si è avuta la storia della letteratura italiana dal 1860 al 1900 e per opera del Gentile quella della Filosofia italiana nello stesso periodo.

Sono disponibili le annate II e III (seconda edizione), al prezzo di lire dieci ciascuna e le annate VII, VIII, IX, X, XI e XII (1909-1914) al prezzo di lire otto ciascuna. Della prima annata (1903) è esaurita anche la seconda edizione, ma sarà ristampata, come anche le annate IV, V e VI (1906-1908) non appena si avrà un numero sufficiente di richieste.



SCRITTORI D'ITALIA

A CURA DI FAUSTO NICOLINI

ELEGANTE RACCOLTA CHE SI COMPORRÀ DI OLTRE SEICENTO VOLUMI
DEDICATA A S. M. VITTORIO EMANUELE III

- ARETINO P., *Carteggio* (Il I libro delle lettere), vol. I (n. 53).
— — (Il II libro delle lettere), parte I e II (n. 76 e 77).
ARIENTI (degli) S., *Le Porretane*, (n. 66).
BALBO C., *Sommario della Storia d'Italia*, voll. 2 (n. 50, 60).
BANDELLO M., *Le novelle*, voll. 5 (n. 2, 5, 9, 17, 23).
BARETTI G., *Prefazioni e polemiche*, (n. 13).
— *La scelta delle lettere familiari*, (n. 26).
BERCHET G., *Opere*, vol. I: *Poesie*, (n. 18).
— — Vol. II: *Scritti critici e letterari*, (n. 27).
BLANCH L., *Della scienza militare*, (n. 7).
BOCCALINI T., *Ragguagli di Parnaso e Pietra del paragone politico*, voll. I e II (n. 6, 39).
CAMPANELLA T., *Poesie*, (n. 70).
CARO A., *Opere*, vol. I (n. 41).
COCAI M. (T. FOLENGO), *Le maccheronee*, voll. 2 (n. 10, 19).
Commedie del Cinquecento, voll. 2 (n. 25, 38).
CUOCO V., *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799, seguito dal Rapporto al cittadino Carnot, di Francesco Lomonaco*, (n. 43).
— *Platone in Italia*, vol. I (n. 74).
DELLA PORTA G. B., *Le commedie*, voll. I e II (n. 4, 21).
DE SANCTIS F., *Storia della letter. ital.*, voll. 2 (n. 31, 32).
Economisti del Cinque e Seicento, (n. 47).
FANTONI G., *Poesie*, (n. 48).
Fiore di leggende. Cantari antichi ed. e ord. da E. LEVI, (n. 64).
FOLENGO T., *Opere italiane*, voll. 3 (n. 15, 28, 63).
FOSCOLO U., *Prose*, voll. I e II (n. 42, 57).
GALIANI F., *Della moneta*, (n. 73).
FREZZI F., *Il Quadriregio*, (n. 65).
GIOBERTI V., *Del rinnovamento civile d'Italia*, voll. 3 (n. 14, 16, 24).
GOZZI C., *Memorie inutili*, voll. 2 (n. 3, 8).
— *La Marfisa bizzarra*, (n. 22).
GUARINI G., *Il Pastor fido e il compendio della poesia tragicomica*, (n. 61).
GUIDICIONI G. - COPPETTA BECCUTI F., *Rime*, (n. 85).
IACOPONE (FRA) DA TODI, *Le laude secondo la stampa fiorentina del 1490*, (n. 69).
Lirici marinisti, (n. 1).

- LORENZO IL MAGNIFICO, Opere, voll. 2 (n. 54, 59).
 MARINO G. B., Epistolario, seguito da lettere di altri scrittori del Seicento, voll. 2 (n. 20, 29).
 — Poesie varie, (n. 51).
 METASTASIO P., Opere, voll. I-IV (n. 44, 46, 62, 68).
 Novellieri minori del Cinquecento — G. Parabosco e S. Erizzo, (n. 40).
 PARINI G., Prose, vol. I, (n. 55).
 — — Vol. II (n. 71).
 Poeti minori del Settecento (Savioli, Pompei, Paradisi, Cerretti ed altri) (n. 33).
 — (Mazza, Rezzonico, Bondi, Fiorentino, Cassoli, Mascheroni, (n. 45).
 POLO M., Il Milione, (n. 30).
 PRATI G., Poesie varie, voll. 2 (n. 75, 78).
 Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato, dei secoli XVI, XVII, XVIII, voll. I, II, III I-II (n. 36, 49, 79, 80).
 Riformatori italiani del Cinquecento, vol. I (n. 58).
 Rimatori siculo-toscani, vol. I (n. 72).
 SANTA CATERINA DA SIENA, Libro della divina dottrina volgarmente detto Dialogo della divina provvidenza, (n. 34).
 STAMPA G. e FRANCO V., Rime, (n. 52).
 Trattati d'amore del Cinquecento, (n. 37).
 Trattati del Cinquecento sulla donna, (n. 56).
 VICO G. B., L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie, (n. 11).
 — Le orazioni inaugurali, il De italorum sapientia e le polemiche, (n. 67).
 VITTORELLI I., Poesie, (n. 12).

Prezzo di ogni volume { in brochure . L. 5,50
 { legati in tela . 7,—

Si fanno ABBONAMENTI

a serie di dieci volumi degli «SCRITTORI D'ITALIA»
 a scelta dell'acquirente.

Prezzo d'abbonamento: per l'Italia, L. 40 per i volumi in brochure e L. 55 per quelli elegantemente legati in tela e oro; per l'estero L. 45 in brochure e L. 60 legati.

Si paga anticipato, in una sola volta, o a rate in sette mesi consecutivi, la prima di L. 10 per l'Italia e di L. 15 per l'estero, e le altre sei di L. 5 ognuna.

Chi è in grado di fornirci buone referenze di solvibilità potrà ricevere subito ciascuna serie in brochure, pagando anticipatamente L. 15, se in Italia, e L. 20, se all'estero, e il resto in rate mensili di L. 5 ciascuna.

Per ogni serie rilegata la quota anticipata è di L. 20 per l'Italia, e di L. 25 per l'estero: le rate mensili di L. 7 ciascuna.

CLASSICI DELLA FILOSOFIA MODERNA.

- BERKELEY G., **Principii della conoscenza e dialoghi tra Hylas e Filonous**, trad. da G. PAPINI, (n. 7) . . . L. 4,50
- BRUNO G., **Opere italiane**, con note di G. GENTILE — I. **Dialoghi metafisici**, (n. 2) 6,—
- — II. **Dialoghi morali**, (n. 6) 7,—
- — III. **Candelaio**, introd. e note di V. SPAMPANATO. 6,—
- CUSANO N., **Della dotta ignoranza**, testo latino con note di P. ROTTA, (n. 19). 4,—
- DESCARTES R., **Discorso sul metodo e Meditazioni filosofiche**, traduzione di A. TILGHER, voll. 2 (n. 16) 12,—
- FICHTE G. A., **Dottrina della scienza**, tradotta da A. TILGHER, (n. 12) 6,—
- GIOBERTI V., **Nuova protologia**, brani scelti da tutte le sue opere, a cura di G. GENTILE, voll. 2 (n. 15) 14,—
- HEGEL G. G. F., **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio**, tradotta da B. CROCE, (n. 1) 7,—
- **Lineamenti di filosofia del diritto ossia Diritto naturale e scienza dello stato in compendio**, tradotta da F. MESSINEO, (n. 18) 8,—
- HERBART G. F., **Introduzione alla filosofia**, tradotta da G. VIDOSSICH, (n. 4) 6,—
- HOBBS T., **Leviatano**, tradotto da M. VINCIGUERRA, voll. 2 (n. 13) 12,—
- HUME D., **Ricerche sull'intelletto umano e sui principii della morale**, tradotte da G. PREZZOLINI, (n. 11) 6,—
- JACOBI F., **Lettere sulla dottrina dello Spinoza**, (n. 21) 5,—
- KANT E., **Critica del giudizio**, tradotta da A. GARGIULO, (numero 3) 5,50
- **Critica della ragion pratica**, trad. da F. CAPRA, (n. 9) 4,50
- **Critica della ragion pura**, tradotta da G. GENTILE e G. LOMBARDO-RADICE, voll. 2 (n. 10) 12,—
- LEIBNIZ G. G., **Nuovi saggi sull'intelletto umano**, tradotti da E. CRECCHI, voll. 2 (n. 8) 10,—
- **Opere varie**, scelte e trad. da G. DE RUGGIERO, (n. 17) 6,—
- SCHELLING F., **Sistema dell'idealismo trascendentale**, tradotto da M. LOSACCO, (n. 5) 6,—
- SCHOPENHAUER A., **Il mondo come volontà e rappresentazione**, traduzione di P. SAVJ-LOPEZ, voll. 2 (n. 20). 11,—

SPINOZA B., *Ethica*, testo latino con note di G. GENTILE
(n. 22) 6,50

VICO G. B., *La scienza nuova*, con note di F. NICOLINI, voll. 3
(n. 14) 25,—

Ogni volume rilegato in tela e oro costa L. 2,00 in più.

FILOSOFI ANTICHI E MEDIEVALI.

ARISTOTELE, *Poetica*, traduzione, note e introduzione di
M. VALGIMIGLI L. 5,50

PLATONE, *Dialoghi* - Vol. V: *Il Clitofonte e la Repubblica*,
tradotti da CARLO ORESTE ZURETTI 7,50

— — Vol. IV: *Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone, Ippia
maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno*, tradotti da F. ZAM-
BALDI 8,—

TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli e testi filosofici*, scelti ed
annotati da BRUNO NARDI (voll. 3) 18,50

OPERE DI BENEDETTO CROCE.

Filosofia dello spirito. — I. *Estetica, come scienza dell'espres-
sione e linguistica generale* (4ª edizione) L. 8,—

II. *Logica come scienza del concetto puro* (3ª edizione rive-
duta dall'autore) 7,50

III. *Filosofia della pratica. Economica ed etica* 6,—

IV. *Teoria e storia della storiografia* 6,—

*Saggi filosofici. — I: Problemi di estetica e contributi alla sto-
ria dell'estetica italiana* 7,—

II. *La filosofia di Giambattista Vico* 5,—

III. *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia
della filosofia* 6,—

*Scritti di storia letteraria e politica. — I: Saggi sulla lette-
ratura italiana del Seicento* 6,—

II. *La rivoluzione napoletana del 1799 - Biografie, racconti e
ricerche* (3ª edizione aumentata) 7,—

III. *La letteratura della nuova Italia - Saggi critici, vol. I* 6,50

IV. — — vol. II 6,50

V. — — vol. III 6,50

VI. — — vol. IV 6,50

VII. *I teatri di Napoli dal rinascimento alla fine del secolo
decimottavo* 5,50

VIII. *La Spagna nella vita italiana durante la rinascenza* 6,50

Breviario di estetica (Quattro lezioni), ediz. di lusso in carta
a mano 3,—

Ogni volume rilegato in tela e oro costa L. 2,00 in più.

SCRITTORI STRANIERI.

- CAMOENS L., *I Sonetti*, traduzione di T. CANNIZZARO, (n. 10).
 CERVANTES M., *Novelle*, traduzione di A. GIANNINI, (n. 1).
Drammi elisabettiani, traduzione di R. PICCOLI, (n. 9).
 ECKERMANN G. P., *Colloqui col Goethe*, traduzione di E. DONADONI, voll. 2 (n. 4, 6).
 ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia e Dialoghi famigliari*, traduzione di vari a cura di B. CROCE, con illustrazioni di H. HOLBEIN, (n. 8).
 GOETHE W., *Le esperienze di Wilhelm Meister*, traduzione di R. PISANESCHI e A. SPAINI, voll. 2 (n. 7, 11).
Il Cantare del Cid, con appendice di *romanze*, traduzione di G. BERTONI, (n. 3).
 PAPARRIGOPULOS D., *Opere*, traduzione di C. CESSI, (n. 2).
 POE E. A., *Opere poetiche complete*, traduzione di FEDERICO OLIVERO, (n. 5).

Prezzo di ogni volume L. 4,00, rilegato L. 6.

BIBLIOTECA DI CULTURA MODERNA.

- ABIGNENTE G., *La riforma dell'Amministrazione pubblica in Italia*, (82) L. 5,50
 ANILE A., *Vigilie di scienza e di vita*, (47) 3,50
 ARCOLEO G., *Forme vecchie, idee nuove*, (28) 3,—
 BALFOUR A. J., *Le basi della fede*, (19) 3,—
 BARBAGALLO C., *La fine della Grecia antica*, (12) 5,—
 BARTOLI E., *Leggende e novelle de l'India antica*, (74) 3,—
 BERGSON E., *Il riso*, (84) 3,—
 BORGOGNONI A., *Disciplina e spontaneità nell'arte, saggi letterari raccolti da B. CROCE*, (60) 4,—
 CARABELLESE F., *Nord e Sud attraverso i secoli*, (16) 3,—
 CARLINI A., *La mente di Giovanni Bovio*, (77) 4,—
 CARLYLE T., *Sartor Resartus* (2ª edizione), (15) 4,—
 CESSI C., *La poesia ellenistica*, (56) 5,—
 CICCOTTI E., *Psicologia del movimento socialista*, (3) 3,—
 COCCHIA E., *Introduzione storica allo studio della letteratura latina*, (78) 5,—
 CROCE B., *Cultura e vita morale*, (69) 3,—
 CUMONT F., *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, (61) 4,—
 DE FREYCINET C., *Saggio sulla filosofia delle scienze. Analisi-Meccanica*, (20) 3,50

DE GOURMONT R., <i>Fisica dell'amore. (Saggio sull'istinto sessuale)</i> , (8)	3,50
DE LORENZO G., <i>India e buddhismo antico</i> (3ª ediz.), (6)	7,50
DE RUGGIERO G., <i>La filosofia contemporanea</i> , (59)	6,—
DE SANCTIS F., <i>Lettere a Virginia</i> , (87)	3,—
DI SORAGNA A., <i>Le profezie d'Isaia figlio d'Amoz</i> , (83)	5,—
EMERSON R. W., <i>L'anima, la natura e la saggezza. (Saggi)</i> , (49)	4,50
FARINELLI A., <i>Il romanticismo in Germania</i> , (41)	3,—
— <i>Hebbel e i suoi drammi</i> , (62)	4,—
FERRARELLI G., <i>Memorie militari del Mezzogiorno d'Italia</i> , (45)	3,50
FESTA G. B., <i>Un galateo femminile italiano del Trecento. (Reggimento e costumi di donna di FR. DA BARBERINO)</i> , (36)	3,—
FIorentino F., <i>Studi e ritratti della Rinascenza</i> , (44)	5,—
FORMICHI C., <i>Acvaghosa poeta del Buddhismo</i> , (54)	5,—
GALIANI (Il pensiero dell'Abate) <i>Antologia di tutti i suoi scritti editi ed inediti</i> , (29)	5,—
GEBHART E., <i>L'Italia mistica</i> , (40)	4,—
GENTILE G., <i>Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia</i> , (35)	3,50
— <i>Bernardino Telesio</i> , (51)	2,50
— <i>I problemi della scolastica e il pensiero italiano</i> , (65)	3,50
GIOVANNETTI E., <i>Il tramonto del liberalismo</i> , (86)	3,50
GNOLI D., <i>I poeti della scuola romana</i> , (63)	4,—
HEARN L., <i>Spigolature nei campi di Buddho</i> , (25)	3,50
IMBRIANI V., <i>Studi letterari e bizzarrie satiriche</i> , (24)	5,—
— <i>Fame usurpate</i> , 3ª ediz. a cura di B. CROCE, (52)	4,—
KOHLER G., <i>Moderni problemi del diritto</i> , (33)	3,—
LABRIOLA A., <i>Scritti vari di filosofia e politica</i> , (18)	5,—
— <i>Socrate</i> , (32)	3,—
LACHELIER G., <i>Psicologia e Metafisica</i> , traduzione di GUIDO DE RUGGIERO, (76)	4,—
MARTELLO T., <i>L'economia politica e la odierna crisi del darwinismo</i> , (57)	5,—
MARTIN A., <i>L'educazione del carattere</i> (2ª ediz.), (5)	5,—
MATURI S., <i>Introduzione alla filosofia</i> , (60)	3,50
MICHAELIS A., <i>Un secolo di scoperte archeologiche</i> , (55)	5,—
MISSIROLI M., <i>La monarchia socialista. (Estr. destra)</i> , (72)	3,—
MORELLI D. - DALBONO E., <i>La scuola napoletana di pittura nel secolo decimono ed altri scritti d'arte</i> , (75)	4,—
NITTI F., <i>Il capitale straniero in Italia</i> , (80)	2,50

PARODI T., Poesia e letteratura (81)	5,—
PETRUCCELLI DELLA GATTINA F., I moribondi del palazzo Carignano, (68)	3,50
PUGLISI M., Gesù e il mito di Cristo, (53)	4,—
REICH E., Il successo delle nazioni, (11)	3,—
RENIER R., Svaghi critici, (39)	5,—
RENSI G., Il genio etico ed altri saggi, (50)	4,—
ROHDE E., Psiche, voll. 2 (71)	13,—
ROMAGNOLI E., Musica e poesia nell'antica Grecia, (43)	5,—
ROYCE J., Lo spirito della filosofia moderna, parte I: <i>Pensatori e problemi</i> , (38-I)	4,—
— — Parte II: <i>Prime linee d'un sistema</i> (38-II)	4,—
— La filosofia della fedeltà, (48)	3,50
— Il mondo e l'individuo, Parte I: <i>Le quattro concez. storiche dell'Essere</i> , vol. I: <i>Realismo, mistic. e razional. critico</i> , (64-I)	3,50
— — Parte I, vol. II: <i>La Quarta Concezione</i> (64-II)	4,—
— — Parte II: <i>La natura, l'uomo e l'ordine morale</i> , vol. I: <i>Le categorie dell'esperienza</i> , (64-III)	3,50
— — Parte II, vol. II: <i>L'ordine morale</i> , (64-IV)	3,50
SAITTA G., Le origini del neo-tomismo nel sec. XIX, (58)	3,50
SALANDRA A., Politica e legislazione. Saggi raccolti da G. FORTUNATO, (79)	6,—
SALEEBY C. W., La preoccupazione ossia La malattia del secolo, (26)	4,—
SOREL G., Considerazioni sulla violenza, (31)	3,50
SPAVENTA B., La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea, (30)	3,50
— Logica e metafisica, (46)	5,—
SPAVENTA S., La politica della Destra, (37)	5,—
SPINAZZOLA V., Le origini e il cammino dell'arte, (7)	3,50
TARI A., Saggi di estetica e metafisica, (42)	4,—
TOMMASI S., Il naturalismo moderno. (Scritti vari), (67)	4,—
TONELLI L., La critica letteraria italiana negli ultimi cinquant'anni, (70)	5,—
TREITSCHKE E., La Francia dal primo Impero al 1871. Saggi tradotti da E. RUTA, voll. 2 (85)	8,—
VOSSLER K., Positivismo e idealismo nella scienza del linguaggio, traduzione italiana di T. GNOLI, (27)	4,—
— La Divina Commedia (studiata nella sua genesi ed interpretata), vol. I, parte I: <i>Storia dello svolgimento religioso filosofico</i> , (34-I)	4,—

- VOSSLER K., *La Divina Commedia* - Vol. I, parte II: *Storia dello svolgimento etico-politico*, (34-II) 4,—
 — — Vol. II, parte I: *La genesi letteraria della Divina Commedia*, (34-III) 4,—
 ZUMBINI B., W. E. Gladstone nelle sue relazioni con l'Italia, (73) 5,—
 Ogni volume rilegato in tela e oro costa L. 2,00 in più.

LIBRI D'ORO.

- I. LHOTZKY H., *L'anima del fanciullo*, (2ª ed.) . L. 3,—
 II. — *Il libro del matrimonio*, (2ª ed.) 3,50
 III. HIPPIUS A., *Il Medico dei fanciulli come educatore* 3,—
 IV. ANILE A., *La salute del pensiero* 3,—
 V. DUBOIS P., *L'educazione di se stesso* 3,—

TESTI DI FILOSOFIA.

- CARTESIO R., *Discorso sul metodo*, tradotto e comentato da G. SAITTA, (n. 1) L. 2,—
 ARISTOTELE, *Dell'Anima*, passi scelti e comentati da V. FAZIO-ALLMAYER, (n. 2) 3,—
 — *Il principio logico*, a cura di A. CARLINI, (n. 3). . 3,—
 — *L'Etica Nicomachea*, a cura di A. CARLINI, (n. 6) . 3,50
 BACONE, *Novum Organum*, estratti a cura di V. FAZIO-ALLMAYER, (n. 4) 2,—
 KANT E., *Pensiero ed esperienza*, a cura di G. DE RUGGIERO (n. 5) 2,—
 ROSMINI A., *Il principio della morale*, a cura di G. GENTILE (n. 7) 3,50

COLLEZIONE SCOLASTICA LATERZA.

- CROCE B., *Breviario d'estetica*. Quattro lezioni, (n. 1). 2,—
 GENTILE G., *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I: *Pedagogia generale*, (n. 2-I) 3,—
 — — vol. II: *Didattica*, (n. 2-II) 3,—
 SCORZA G., *Complementi di Geometria*, vol. I (n. 4-I). 3,—

OPERE DI ALFREDO-ORIANI.

La disfatta, romanzo	L. 4,00	Olocausto, romanzo	L. 2,50
Vertice, romanzo	. » 3,00	Fuochi di bivacco	. » 3,50
Gelosia, romanzo	. » 3,00	Ombre di occaso	. » 3,—
No, romanzo	. . . » 4,00		

OPERE VARIE.

ABIGNENTE F., <i>La moglie</i> , romanzo.	L. 1,50
AMATUCCI A. G., <i>Dalle rive del Nilo ai lidi del « Mar nostro »</i> , vol. I: <i>Oriente e Grecia</i> .	2,50
— — vol. II: <i>Cartagine e Roma</i> .	2,50
— <i>Hellás</i> , vol. I, (4ª edizione).	3,—
— — Vol. II, (3ª edizione).	3,—
BAGOT R., <i>Gl'Italiani d'oggi</i> , (2ª edizione).	2,50
BARDI P., <i>Grammatica inglese</i> , (3ª edizione).	3,50
— <i>Scrittori inglesi dell'Ottocento</i> .	4,—
BATTELLI A., OCCHIALINI A., CHELLA S., <i>La radioattività</i> .	8,—
CARABELLESE P., <i>L'essere e il problema religioso</i> .	4,—
CECI G., <i>Saggi di una bibliografia per la storia delle arti figurative nell'Italia meridionale</i> .	8,—
CERVESATO A., <i>Contro corrente</i> .	3,—
CHIMENTI G., <i>Commercial English & Correspondence</i> .	3,—
COTUGNO R., <i>La sorte di G. B. Vico</i> .	4,—
— <i>Ricordi, Propositi e Speranze</i> .	1,—
DE CUMIS T., <i>Il Mezzogiorno nel problema militare dello Stato</i> .	3,50
DE LEONARDIS R., <i>Occhi sereni</i> , (novelle per giovinette).	2,50
DE LORENZO G., <i>Geologia e Geografia fisica dell'Italia meridionale</i> .	2,50
— <i>I discorsi di Gotamo Buddho</i> (2ª edizione).	25,—
DE SANCTIS F., <i>Lettere a Virginia</i> .	3,—
DI GIACOMO S., <i>Nella Vita</i> , novelle.	2,50
EFFECE C., <i>Dal noto all'ignoto. Saggio sui terremoti</i> .	0,75
FLAMMARION C., <i>L'ignoto e i problemi dell'anima</i> .	3,50
FORTUNATO G., <i>Il Mezzogiorno e lo Stato italiano</i> , 2 volumi.	5,—

GAISBERG S. FRHR., Manuale del montatore elettricista per impianti d'illuminazione	3,—
KLIMPERT R., Storia della Geometria	4,—
LOPEZ D., Canti baresi	3,50
LORIS G., Elementi di diritto commerciale italiano	2,50
LORUSSO B., La contabilità commerciale	5,—
LUZZATI R., Impianti elettrici in Puglia	0,50
MARANELLI C., Dizionario Geografico dell'Italia Irredenta	3,50
MASSA T., Italia e Austria (Estratto del Libro verde)	0,60
MEDICI DEL VASCCELLO L., Per l'Italia	4,—
NAPOLI G., Elementi di musica	1,—
NENCHA P. A., Applicaz. pratiche di servitù prediali	3,50
NICOLINI F., Gli studi sopra Orazio dell'abate Galiani	5,—
NITTI F., La guerra e la pace	3,—
OLIVERO F., Saggi di letteratura inglese	5,—
— Studi sul romanticismo inglese	4,—
— Sulla lirica di Alfred Tennyson	4,—
— Traduzioni dalla poesia Anglo-Sassone	4,—
PAPAFAVA F., Dieci anni di vita politica italiana, 2 volumi	10,—
PLAUTO M. A., L'anfitrione — Gli asini	2,50
— Commedie	2,50
RACIOPPI G., Storia dei moti di Basilicata e delle provincie contermini nel 1860	4,—
RAMORINO A., La Borsa; sua origine; suo funzionam.	2,—
RICCI E., Versi e lettere	3,—
SABINI G., Saggi di Diritto Pubblico	4,—
SEFTON-DELMER F., Sommario storico della letteratura inglese	5,—
SCHURE E., I grandi iniziati, (2ª edizione)	4,—
— Santuari d'oriente.	3,50
SOMMA U., Stima dei terreni a colture arboree.	3,—
SPAVENTA, Introduzione critica della Psicologia empirica - Frammenti inediti pubblicati da G. GENTILE	3,—
TIVARONI J., Compendio di scienza delle finanze, (2ª ed.)	3,50
TOSO A., Che cosa è l'Acquedotto Pugliese	1,50

34989 24/6 1920

TESTI DI FILOSOFIA PER USO DEI LICEI

A CURA DI A. CARLINI

ARISTOTELE: *Dell'Anima*, passi scelti e comentati da
V. FAZIO-ALLMAYER — Lire 3,00.

— *Il principio logico*, a cura di A. CARLINI — Lire 3,00.

— *L'Etica Nicomachea*, a cura di A. CARLINI — Lire 3,50.

BACONE: *Novum Organum*, estratti a cura di V. FAZIO-
ALLMAYER — Lire 2,00.

CARTESIO: *Discorso sul Metodo*, tradotto e comentato
da G. SAITTA — Lire 2,00.

KANT: *Pensiero ed esperienza*, a cura di G. DE RUG-
GIERO — Lire 2,00.

SEGUIRANNO:

KANT: *La legge morale*, a cura di R. SERRA.

ROSMINI: *Il principio della morale*, a cura di G. GENTILE.